Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION 1962

In Verbindung mit den Herren:

Prof. Baltzer in Breslau, Prof. Biunde, Prof. Boner, Domcap. u. Präses Braun in Trier, Regierungs- u. Schulrath Brüggemann in Koblenz, D. Brüggemann in Arnsberg, D. Elshoff in Bonn, Prof. Elvenich in Breslau, Prof. Esser in Münster, Subregens Gau in Köln, D. Hilgers in Bonn, D. Hock in Salzburg, D. Kaltenbaek in Wien, Prof. Kaufmann in Bonn, Prof. Kreuser in Köln, D. Kruhl, Prof. Kutzen in Breslau, D. Lentzen in Köln, Domcap. Müller in Trier, Domcap. München in Köln, Prof. Neuhaus in Münster, D. Pabst in Wien, D. Reber in Köln, Domcap. Regenbrecht in Posen, Domcap. u. Prof. Ritter in Breslau, Prof. Ritter in Bonn, Prof. Rosenbaum in Trier, Director Savels in Essen, Prof. Scholl in Trier, Prof. Schopen in Bonn, Prof. Schwaun in Braunsberg, D. Smets in Köln, Director Soekeland in Coesfeld, Domprediger Eman. Veith in Wien, Domcap. u. Präses Weitz in Köln, Prof. Welter in Münster, Director Wüllner in Düsseldorf u. A.,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun und D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Fünf und zwanzigstes Heft.

(Des siebenten Jahrganges erstes.)

Koblenz, 1838.

Verlag von Karl Bädeker.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

v. 7
1838

Coblenz,
gedruckt bei Dubois und Werle.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Zur Erinnerung an den verstorbenen Herrn Domprobst Dr. Brockmann zu Münster 1

II. Ueber die substanziale Verschiedenartigkeit von Naturkraft und Geisteskraft, von Körper und Geist im Menschen, von Biunde 12

III. Ueber das pädagogische Verhältniß der alten Welt zu den Zeiten des Christenthums. Von Dr. P. Volkmuth . . 38

IV. Rechtfertigende Bemerkungen über das in der Bibel berichtete Verfahren Gottes und der Israeliten beim Auszuge der letztern aus Aegypten mit besonderer Berücksichtigung eines Aufsatzes über diesen Gegenstand von G. Fr. Daumer in den Polemischen Blättern, betreffend Christenthum, Bibelglauben und Theologie. 1. Heft. Nürnberg, 1834. von Scholl. 66

V. Ueber den Begriff der heiligmachenden Gnade 81

B. Recensionen.

I. Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände, Sulzbach, in der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung 1837. Recensirt von Dr. P. Menelaos 97

II. Vorlesungen über Glauben und Wissen von Dr. J. E. Erdmann. Berlin 1837 119

III. Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt von C. B. Schlüter, Privatdocenten der Philosophie bei der Königlich Preußischen Akademie zu Münster. Münster, Theissing'sche Buchhandlung, 1836. (Schluß.) 141

IV. Elementarbuch der Hebräischen Sprache von Dr. W. F. T. Seidenstücker. Soest, Verlag von Franz Wilhelm Nasse. Leipzig, in Commission bei Friedrich Fleischer. 1836. (Schluß.) 145

326336

Seite.
V. Praelectiones theologicae, quas in Collegio Romano S. I. habebat Ioannes Perrone e Societate Iesu in eod. Coll. Theol. Professor. Vol. III. Romae MDCCCXXXVI. 440 Seiten 156
VI. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, zunächst für höhere Lehranstalten. Köln, 1837 bei Dumont-Schauberg . . 181
C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 192
D. Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln 234
E. Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier 286

Zur Erinnerung an den verstorbenen Herrn Domprobst Dr. Brockmann zu Münster.

Durch den am 27. September v. J. erfolgten Tod des Hochwürdigen Herrn Domprobstes Dr. Brockmann hat das Hochwürdige Domcapitel zu Münster seinen ersten Prälaten, die Kirche einen unermüdet thätigen Arbeiter und die theologische Facultät ein sehr ehrenwerthes, verdienstvolles Mitglied verloren. Den zahlreichen Freunden und Verehrern des Hingeschiedenen dürften nachstehende Mittheilungen aus seinem Leben nicht unwillkommen sein, und dazu beitragen, ihm die Liebe, die über Tod und Grab hinausreicht, treu in ihren Herzen zu bewahren *).

Johann Heinrich Brockmann wurde in Liesborn, einem kleinen Oertchen im Bisthum Münster, wo auch die ehemalige Benedictiner-Abtei gleiches Namens liegt, am 4. März 1767 von sehr gottesfürchtigen Eltern geboren. Den Grund zu seiner wissenschaftlichen Bildung legte er im Paulinischen Gymnasium zu Münster, und vollendete dann seine philosophischen und theologischen Studien an der Universität daselbst. Im Gymnasium waren anfangs Kistemaker, später Ueberwasser seine Lehrer, und mit letzterem ging er auch zu den philosophischen Studien über, als Ueberwasser im Jahre 1783 als Professor der empirischen Psychologie und der Logik an die Stelle des verstorbenen Professors Havichorst in die philosophische Facultät versetzt wurde. Außer Ueberwasser waren hier insbesondere die Professoren Zumklei und

*) Eine ausführliche Biographie des verdienstvollen Mannes kann hier nicht gegeben werden; sie dürfte indeß vielleicht bald in einer besondern Schrift erscheinen.

Baltzer, beide ausgezeichnete Männer, jener für das Fach der Mathematik, dieser für das Fach der Physik, seine Lehrer. Auf seine theologischen Studien hatte besonders der hochverdiente Professor Becker, so wie der im Fache der Beredsamkeit ausgezeichnete Professor Albers Einfluß. Während dieser Zeit beschäftigte er sich außerdem sehr mit dem Studium der deutschen Litteratur, welche damals ganz in ihrem Aufschwunge begriffen war. Nach Vollendung seiner philosophischen und theologischen Studien, noch zu jung, um die Priesterweihe empfangen zu können, begab er sich an die Universität zu Dillingen, wo neben andern ausgezeichneten Männern insbesondere der um die katholische Kirche hochverdiente, im Jahre 1832 als Bischof von Regensburg verstorbene Professor J. M. Sailer sich bereits einen großen Ruhm erworben hatte. An Sailer schloß Brockmann sich vorzüglich an, und kam bald mit ihm in vertrauliche, freundschaftliche Verhältnisse, die bis zum Tode fortdauerten und durch einen bedeutenden Briefwechsel unterhalten wurden. Von Dillingen aus machte er eine Reise in die Schweiz, wo er Lavater, Heß, Pestalozzi und Andere persönlich kennen lernte, auch mit vielen Gelehrten, namentlich den beiden zuerst genannten, freundschaftliche Verbindungen anknüpfte, die ebenfalls zu einem häufigen Briefwechsel Veranlassung gaben. Eine angenehme Erinnerung war es ihm, auf der Rückreise den berühmten, jederzeit von ihm hochverehrten Theologen Benedict Stattler persönlich kennen gelernt zu haben.

Nach Münster zurückgekehrt, wurde ihm bald von dem damaligen Minister von Fürstenberg eine Lehrstelle bei dem dasigen Paulinischen Gymnasium übertragen, nachdem er schon zuvor Lehrer der Psychologie an der Militair-Academie daselbst gewesen war. Am 29. Mai 1790 wurde er zum Priester geweihet. Seine Stelle als Lehrer am Gymnasium verwaltete er zehn Jahre hindurch zu allgemeiner Zufriedenheit und zeichnete sich besonders als Lehrer der Geschichte durch einen angenehmen Vortrag aus.

Im Jahre 1800 trat er als Professor der Moral in die philosophischen Klassen, und nach dem Tode des als Kanzelredner berühmten Dechanten und Professors **Albers** wurde ihm 1803 an der Universität zu Münster die Pastoraltheologie zu lehren übertragen, welches Amt er mit großem Segen bis zum Herbste 1836 verwaltete, wo Alter und körperliche Schwäche ihn nöthigten, den in einem Zeitraume von 33 Jahren ihm besonders lieb und werth gewordenen Lehrstuhl zu verlassen. Groß ist die Zahl derjenigen, die er zum Predigt- und Seelsorger-Amte vorbereitet hat, und noch lange wird sein Andenken bei ihnen in Segen sein.

Als Lehrer am Gymnasium widmete er sich gleich anfangs der Volkskanzel, war seit 1791 in der St. Petri-Kirche, welche früherhin dem Jesuiten-Collegium angehört hatte, nach Aufhebung dieses Ordens aber zum Gebrauche des Paulinischen Gymnasiums angewiesen war, abwechselnd mit einem andern Lehrer gewöhnlicher Sonntags-Prediger, und wurde 1812 als Prediger der Domkirche angestellt. Sehr verdienstvoll war seine Wirksamkeit als Kanzelredner. Schon die Natur hatte ihm zur Beredsamkeit schöne Anlagen verliehen, die er von früher Jugend an unablässig auszubilden bemüht gewesen ist. Vorzüglich hatte er sich neben seinen theologischen Studien, insbesondere denen der heiligen Schrift, durch das Studium der deutschen Litteratur, der alten Rhetoren und aller ausgezeichneten Muster älterer und neuerer Zeit zu bilden gesucht. Seine Vorträge, zu welchen er sich jederzeit auf das gewissenhafteste vorbereitete, entsprachen immer ihrem Zwecke, „zu belehren und zu bessern", und wurden von Hohen und Niedrigen, Gebildeten und Ungebildeten immer gern gehört und sehr zahlreich besucht. Selten hatte sich ein Kanzelredner während eines so geraumen Zeitabschnittes eines so ungetheilten Beifalles zu erfreuen. Mit Recht äußerte sich deshalb auch eine allgemeine Trauer, sobald das Gerücht sich verbreitete, er müsse wegen Kör-

perschwäche seiner Stelle als Domprediger entsagen. Insbesondere hatten wir mehrmals Veranlassung, ihn als Gelegenheits-Prediger zu bewundern, und wir besitzen mehre gedruckte Reden von ihm, welche schon hinreichend sind, um ihm einen höchst ehrenvollen Platz unter den vorzüglichsten deutschen Kanzelrednern zu sichern. Der Raum gestattet es nicht, dieses Urtheil durch einzelne Beispiele zu bestätigen. Ganz vorzüglich ausgebreitet war ebenfalls seine Wirksamkeit als Beichtvater. Die unermüdete Thätigkeit im Beichtstuhle, die er von der Zeit seiner ersten Approbation an bewiesen hatte, verließ ihn nicht, und noch in seinem vorgerückten Alter war es nichts Ungewöhnliches, ihn im Beichtstuhle von zahlreichen Pönitenten umringt zu sehen. Eine Folge hiervon war, daß nicht selten am Kranken- und Sterbebettte von ihm geistlicher Beistand verlangt wurde. Mit aufopfernder Liebe, die Beschwernisse nicht achtend, selbst durch die Gefahr seines eigenen Lebens nicht abgeschreckt, stand er den Kranken und Sterbenden zur Seite, als in den Jahren 1812 und 1813 ein sehr bösartiges Nervenfieber in der Stadt Münster herrschte und so Manchen hinwegraffte. Hier hatte er häufige Gelegenheit, christliche Wohlthätigkeit zu üben, denn nicht selten wurde seine Hülfe von der ärmeren Klasse in Anspruch genommen, und er übte sie im Geiste des Christenthums, hier wie überall sich haltend an die Vorschrift unseres Herrn: im Stillen Gutes zu thun und die Vergeltung von Demjenigen zu erwarten, Der in das Verborgene schauet. Seine Wohlthätigkeit erfuhr außerdem so mancher unbemittelte studirende Jüngling, dem er durch monatliche Beiträge zu Hülfe kam, wie so mancher verschämte Arme, der dasjenige, was er zur Bestreitung seiner nothwendigsten Bedürfnisse brauchte, seiner Mildthätigkeit verdankte.

Eben so verdienstvoll war seine Wirksamkeit als academischer Lehrer, besonders im Fache der Pastoraltheologie. Schloß er sich im Anfange in diesem Fache enger an sei-

nen Lehrer Sailer an, so vermehrten sich doch seine Kenntnisse und Erfahrungen bald so sehr, daß er ganz seinen eigenen Weg verfolgte. Nichts, was die Litteratur ihm für die Erweiterung seiner Wissenschaft darbot, blieb ihm unbekannt, wie gering es auch sein mochte, und noch bis in die letzten Tage seines Lebens sehen wir ihn mit einem wahren Jünglings-Eifer für seine Wissenschaft leben. Bei der innigen Verbindung, in welcher er jederzeit zu seinen Collegen und zu einem sehr großen Theile der Geistlichkeit der Diöcese stand, war es ihm gelungen, eine Menge von Erfahrungen, schwierigen Fällen und sonstiger Bereicherung seiner Wissenschaft zusammen zu bringen, welche man sonst bei einem einzelnen Manne wohl selten vereinigt finden wird. Wenige verstanden es so, wie er, aus Allem und Jedem Nutzen und Belehrung zu ziehen. Seine Vorträge fußten deshalb auch gleichsam auf der Mitte des Lebens, und daraus erklärt sich das einstimmige Urtheil seiner Zuhörer, man könne das, was man von ihm gelernt, meistens geradezu zur Anwendung bringen. Schade würde es sein, wenn dieser Reichthum von Kenntnissen und Erfahrungen für die theologische Welt ganz verloren gehen oder unbenutzt bleiben sollte. Mit der größten Treue und Gewissenhaftigkeit lag er jederzeit seinen Lehrpflichten ob. Seine Vorlesungen und die mit ihnen verbundenen practischen Uebungen waren ihm sein angenehmstes Geschäft, und er zählte sie zu den glücklichsten Stunden seines Lebens. Nur mit inniger Rührung und tiefem Bedauern konnte er bei zunehmender Körperschwäche seine Vorlesungen einstellen und noch im Sommer 1836 suchte er den abgebrochenen Faden seiner Vorlesungen wieder aufzunehmen, bis endlich am Schlusse des Semesters seine Schwäche so zunahm, daß er in das nachdrückliche Verbot seines Arztes, seine Vorlesungen ganz einzustellen, willigen mußte. Vorzüglich lag ihm das Wohlergehen seiner Zuhörer am Herzen; er sorgte für sie als inniger väterlicher Freund und eine große Anzahl

unter ihnen verdankt ihm die Begründung des Glückes und der Zufriedenheit ihres Lebens. Hierbei scheuete er keine Zeit, keinen Briefwechsel, selbst Unannehmlichkeiten ließ er sich dabei gefallen. Für die Studenten der Theologie hatte er aus kleinen, unbestimmten Facultäts-Einkünften neben seiner eigenen reichen Büchersammlung eine Bibliothek angelegt, welche schon jetzt nicht unbedeutend zu nennen ist. Die Liebe der Studirenden gegen ihren Lehrer gab sich noch im vorletzten Jahre, wo er eben zur höchsten Dom-Prälatur befördert war, durch eine glänzende Fackelmusik zu erkennen. Auch an den Angelegenheiten der Academie überhaupt und an denen seiner Facultät insbesondere nahm er jederzeit den innigsten Antheil, und noch in den letzten Lebenstagen interessirte er sich mit der nämlichen Wärme dafür, als wenn er noch zu ihr gehört hätte, wie er denn auch aus seinen amtlichen Verhältnissen zur Academie niemals förmlich getreten ist. Das Dekanat der theologischen Facultät hat er mehrmals, das Rectorat der Academie einmal, und zwar im Jahre 1828—1829 bekleidet.

Bereits zwölf Jahre hatte er sich dem Lehrfache und dem Dienste der Kirche unausgesetzt gewidmet, als er von Seiner Päpstlichen Heiligkeit Pius VII., höchstseligen Andenkens, im Jahre 1802 zum Dechant des Collegiatstiftes zum heil. Martinus in der Stadt Münster ernannt wurde. Als durch ein Decret des Kaisers Napoleon (aus Smolensk vom 24. August 1812) das am 14. November 1811 supprimirte Domcapitel, insofern es kirchliches Institut war, als wieder ausgenommen von der allgemeinen Suppression der geistlichen Corporationen erklärt und dieses Capitel aus sechs alten Domherren und fünf Priestern der Geistlichkeit des zweiten Ranges in der Stadt Münster zusammengesetzt wurde, erhielt Brockmann ebenfalls eine Präbende in diesem Capitel, und behielt sie bis zum Ende der Fremdherrschaft, wo das neue Domcapitel abgeschafft wurde, und das alte die ihm entzogenen Rechte wieder für

sich in Anspruch nahm, bis endlich durch die Huld Seiner Majestät des Königs von Preußen in Uebereinstimmung mit dem Oberhaupte der katholischen Kirche das Münsterische Domcapitel, wie es jetzt vorhanden ist, in's Dasein trat. Bei der Errichtung dieses neuen Münster'schen Domcapitels ward ihm 1823 von dem Vollzieher der Päpstlichen Bulle „de salute animarum" des hochseligen Fürstbischofs Joseph von Ermeland Durchlaucht, die vierte Präbende (Praebenda theologalis) verliehen, wodurch er der Domkirche in seiner bisherigen Wirksamkeit als Prediger erhalten wurde. Bei dieser Gelegenheit ertheilte die katholisch-theologische Facultät der Universität zu Breslau ihm und zugleich auch dem Professor Kistemaker die theologische Doctorwürde; der philosophische Doctorgrad war ihm bereits früher von der ehemals bestandenen Universität zu Paderborn ertheilt worden. Es ist nämlich bekannt, daß die Universität zu Münster sich damals an der Befugniß der Ausübung ihrer Privilegien gehindert glaubte, aus dem nichtigen Grunde, weil die Universität nicht inaugurirt war. Zu allgemeinem Bedauern ward er aber 1826 durch ein periodisches heftiges Brustübel genöthigt, als Prediger auszuscheiden, ohne jedoch von seiner gewohnten Thätigkeit im Beichtstuhle und auf der Katheder abzulassen.

Wie er als practischer Geistlicher auf der Kanzel, im Beichtstuhle und am Krankenbette von jeher sich ungemein thätig zeigte, so suchte er auch als Schriftsteller nützlich zu werden. Folgende Schriften sind von ihm im Druck erschienen:

1) Laurentius Scupoli, Art und Weise zu kämpfen. 1793. Uebersetzt.
2) Geistliche Uebungen des heil. Ignatius, aus dem Latein. übersetzt. 1797.
3) Leben des heil. Aloysius, nach Ceparius und den Bollandisten. 1798. Die zweite Auflage ist 1820 erschienen.

4) Handbuch der alten Weltgeschichte. 1800—1803. 3 Theile.
5) Ferdinand Ueberwasser's (Prof. der Philosophie zu Münster) Moralphilosophie. Aus den hinterlassenen Schriften des sel. Verfassers ausgearbeitet und mit Zusätzen vermehrt. 1814—1815. 3 Bände.
6) Die Lehre der katholischen Kirche von der Verehrung der Heiligen, entwickelt und dargestellt von J. M. Sailer, Prof. der Theologie zu Landshut. Mit Genehmigung ihres Verfassers aus dem Latein. übersetzt. 1819.
7) Homilien und Predigten auf alle Sonn- und Festtage des ganzen Jahres und über die Leidensgeschichte unseres Herrn Jesu Christi. 1826—1829. 5 Bände.
8) Pastoral-Anweisung zur Verwaltung der Seelsorge in der katholischen Kirche, nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters. — Von dem dritten Theile des ganzen auf drei Theile berechneten Werkes, welcher die Lehre von der Verwaltung der Buß-Anstalt in der kathol. Kirche enthält, ist der erste Band: „Die allgemeine Verwaltung der Buß-Anstalt" bereits vor zwei Jahren erschienen und mit Beifall aufgenommen; er ist von dem Hrn. Verfasser seinen geliebten Zuhörern seit dem Jahre 1803, in seiner gewohnten herzlichen Sprache gewidmet. An der Erfüllung seines in der Vorrede gethanen Versprechens, die übrigen Theile bald folgen zu lassen, ward er aber durch den Tod gehindert; indeß befindet sich der zweite Band des dritten Theiles fast vollendet bereits in den Händen des Verlegers, und wird, durch einen Freund des Verewigten vervollständigt, in Kurzem dem Druck übergeben werden.

Außerdem hat der Verewigte, wie schon gesagt wurde, noch verschiedene Predigten bei verschiedenen Anlässen gehalten und einzeln durch den Druck bekannt gemacht. Na-

mentlich verdienen hier genannt zu werden: Verschiedene Synodal-Reden, welche er im Dom in Gegenwart des Hochwürdigsten Herrn Bischofs und seines Capitels, wie es zu Münster zweimal im Jahre, im Frühjahre und im Herbste, gewöhnlich geschieht, in lateinischer Sprache gehalten hat; ferner „Ueber die Vernunftmäßigkeit des Ablasses," eine Predigt, bei Eröffnung des Jubiläums im Bisthum Münster 1826 im Dom gehalten; dann noch eine andere, welche er 1829 zu Sendenhorst hielt, als der hochverdiente Landdechant und Pfarrer Darup daselbst, Ehren-Domherr zu Münster, welcher am 29. November v. J. im 82. Lebensjahre zur ewigen Ruhe eingegangen ist, sein fünfzigjähriges Priester-Jubiläum feierte.

Des Verewigten äußere Lage war überhaupt, wenigstens bis auf die späteren Jahre, glücklich zu nennen und blieb meistens frei von unangenehmen Ereignissen. Mit einer kräftigen Gesundheit, einem heitern, frohen Sinn, der ihn fast nie verließ, ausgerüstet, hatte er schon früh einen ausgebreiteten Wirkungskreis, eine ausgedehnte Verbindung mit gelehrten Männern und hochgestellten Personen und ein allgemeines Zutrauen sich erworben. Bei seiner Berufstreue, seinem Fleiße, seiner innigen Religiosität und wahren Menschenliebe gingen seine Tage sanft vorüber, und das freundliche, offene, muntere Wesen, welches sich noch in die Züge seines Todes mischte, ließen den Gedanken nicht aufkommen, daß man es mit einem siebzigjährigen Manne zu thun habe. Obgleich man in der letzten Zeit seines Lebens aus vielen Aeußerungen und Handlungen schließen mußte, daß er sich kein langes Leben mehr versprach: so sah man ihn doch noch täglich in seiner gewohnten Geschäftigkeit und mit solcher Lust und Liebe seiner Wissenschaft obliegen, daß man zu dem Urtheile versucht werden konnte, es sei ihm der Gedanke des Todes wohl kaum mehr als einem Manne in seinen kräftigsten Lebensjahren in den Sinn gekommen. Eben so frei von allem gelehrten Dünkel, wie von Murrsinn und Laune, war er ein Mann aller Zeit und aller Menschen.

Groß und allgemein war die Theilnahme, als dieser hochverdiente Mann, der 47 Jahre hindurch in ununterbrochener, ausgezeichneter Thätigkeit dem Dienste der Kirche und der Bildung der Jugend mit so vielem Beifalle sich gewidmet hatte, zu der hohen Würde eines Domprobstes befördert wurde. Bei Allen, die am 16. Mai v. J. Augenzeugen seiner feierlichen Einführung waren, sprach sich eine freudige Rührung unverkennbar aus, und der gemüthliche Mann selbst konnte, gleichsam in dunkeler Ahnung seines nahe bevorstehenden Endes, sich der Thränen nicht enthalten. Seine seit längerer Zeit sehr geschwächten Körper- und Geisteskräfte ließen allerdings nicht mehr viele Jahre für ihn erwarten; dennoch hatte eine im verflossenen Sommer zum Besuche seiner Familie gemachte Reise so vortheilhaft auf seine Gesundheit gewirkt, daß man wohl der Hoffnung Raum geben durfte, es werde ihm noch einige Zeit vergönnt sein, sich der ihm zu Theil gewordenen Auszeichnung zu erfreuen, und der Kirche und ihren Dienern noch ferner nützlich zu sein. Allein der Herr, der den Sterblichen die Dauer ihres Erdenlebens bestimmt hat, fügte es anders. Am 14. August v. J. bemerkte er während des Mittagsessens, daß er den linken Arm nicht aufheben konnte. Eine Gefahr ahnte er nicht, und hielt das Uebel nur für die Folge einer Erkältung. Mit seinen ihn besuchenden Freunden und Collegen scherzte er sogar darüber, und wurde nicht wenig überrascht, als man ihm in passender Weise vorstellte, daß er sich mit den Heilsmitteln der Kirche versehen lassen möchte. Als es geschehen war, freuete er sich sehr darüber, und dankte in Anwesenheit mehrerer Freunde seinem Beichtvater für die Tröstung und Beruhigung, die er ihm gebracht habe. Sein Zustand schien sich anfangs wenigstens nicht zu verschlimmern; man fand ihn meistens bei seinen gewöhnlichen Studien oder dem Lesen erbauender Schriften, auch machte er noch einige Besuche und ließ sich bisweilen bei schöner Witterung im Freien herumfahren. Aber das Uebel, wel-

ches ihn befallen hatte, war ein Nervenschlag, der sich nun mehrmals wiederholte. An eine Fortsetzung seiner wissenschaftlichen Thätigkeit war nun nicht mehr zu denken; aber der heitere Sinn und die Hoffnung baldiger Genesung dauerten noch unverändert fort. Dennoch bewährte er seinen frommen, religiösen Sinn nicht nur durch eine völlige Ergebung in den Willen des Allerhöchsten, sondern auch dadurch, daß er wiederholt während seiner Krankheit, und noch wenige Tage vor seinem Hinscheiden, mit seinem Erlöser durch den erbaulichen Empfang des Allerheiligsten Sacramentes sich vereinigte. Da er seinen letzten Willen schon früher in die Rechtsform gebracht hatte, so war er nun mit Gott und der Welt ausgesöhnt und man fand sich bei jedem Besuche einem Manne gegenüber, von dem man urtheilen mußte, daß vollkommener Friede in seinem Innern herrsche. Einige wenige Correspondenzen ließ er sich durch einen Freund besorgen, und als dieser ihn fragte, ob er ferner noch etwas zu wünschen habe, antwortete er nach kurzem Bedenken: nichts mehr. Nach den Ferien, fuhr er fort, sehen wir uns, so Gott will, wohl und gesund wieder, über mein Befinden werde ich Ihnen entweder selbst schreiben oder schreiben lassen. Ungeachtet ihn auch jetzt seine gewohnte Heiterkeit noch nicht verließ, so fand man ihn doch sehr leicht gerührt und leicht zu Thränen gebracht. Zuweilen stellten sich noch ganz leidliche Zustände ein, welche sogar seiner Umgebung noch einige Hoffnung einflößten, und noch an seinem Todestage befand er sich so wohl, daß er eine kleine Gesellschaft auf den Nachmittag zu sich einlud. Sein Diener hatte sich eben entfernt, um seinem Auftrage zu genügen, als ein alter Freund zu ihm eintrat, und ihn in seinem Sessel schlafend glaubte. Der Freund trat näher, redete ihn an, hob ihm scherzend die Kopfbedeckung auf — aber er war entschlafen. Am 27. September v. J. Morgens 9 Uhr war er ganz sanft und ohne alle Schmerzen in das Land seliger Vollendung übergegangen. Die

Beerdigung mußte über die gewöhnliche Zeit hinaus verschoben werden, weil man anfangs an der Leiche nicht die geringsten Spuren des wirklichen Todes bemerken konnte. Die irdischen Reste des Verewigten wurden von einem zahlreichen Gefolge aus allen Ständen begleitet: von Seiten der Academie konnte der vorhandenen Ferien wegen zur Verherrlichung des Leichenbegängnisses nichts geschehen.

So möge denn der Allgütige dem Hingeschiedenen in jener bessern Welt sein segenreiches Wirken lohnen, und der Same des Guten, den er hier ausgestreuet hat, dort die reichlichsten Früchte tragen.

Ueber die substanziale Verschiedenartigkeit von Naturkraft und Geisteskraft, von Körper und Geist im Menschen. Von Biunde.

1) Es ist auf dem Gebiete der Philosophie seit Kurzem wieder mehrfach und tiefer die Frage erörtert worden, ob und wie der Mensch als eine Zweiheit verschiedenartiger Wesen aufgefaßt werden müsse; und es gehört zu den Anzeichen eines anbrechenden bessern Tages auf diesem Gebiete, daß die Philosophie wieder ernstlicher um derartige ernste Frage sich zu bewegen begonnen, als um manche andere Puncte und Lieblingsthemata des Tages, welche auf die Lebensfrage des Menschen und des Christen nur eine entferntere Beziehung darbieten. Auch hat die neuere Speculation allgemach eine erfreulichere Ansicht über die menschliche Wesenheit wiedergewonnen und geltend zu machen gesucht, als welche bald ein herber — den Geist absorbirender — Materialismus, und bald ein alles objective Naturleben vertilgender Intellectualismus, und endlich auch ein quiescirender Pantheismus in Umlauf gebracht hatte; und es würde der Zweck dieser §§. völlig erreicht sein, wenn sie Einiges dazu beitrügen, diese erfreulichere, lebensfrohere Ansicht mit vermehrter

Bestimmtheit fester zu begründen. Sollte aber auch unser Beitrag in der Aufhellung der Sache an sich weniger bedeutend sein, so wird die hohe Bedeutsamkeit der Sache doch eine erneuerte Beleuchtung und Zusammenstellung der entscheidenden Momente gewiß sattsam entschuldigen, ja auch empfehlen. — Diese hohe Bedeutsamkeit des Gegenstandes bedarf aber wohl hier weniger, als sonst die eines andern wichtigen philosophischen Thema, einer weiten Auseinandersetzung, um für sich das Interesse zu wecken; denn wen könnte die Frage nicht interessiren, ob er selber nur einer Species im Thierreich angehöre, und damit allenfalls nur eine glücklich organisirte und ausstaffirte Bestie sei, oder ob er einem Reiche von Wesen (wenigstens zugleich) angehöre, das über alle Naturwesen der Art nach und wesenhaft hinausliege? ob seine Wesenheit nur Eine Substanzialität oder eine Zweiheit von Substanzen biete? ob im letztern Falle eine harmonische und organische Einheit dieser Substanzen in ihm zu denken sei, oder eine unharmonische, desorganisirte? Es liegt am Tage, daß die gesammte Lebensaufgabe dem Menschen anders erscheinen, daß er auch mit ganz anderer Energie oder Fahrlässigkeit an ihrer Lösung arbeiten werde, je nachdem er so oder anders über sich selber denkt. — Die ganze Philosophie hängt mit ihrer Würde an der Lösung der angeregten Frage.

2) Aber auch alle andere Facultätswissenschaften, außer der Philosophie, namentlich die Medicin, Jurisprudenz und Theologie stehen mit ihrem innersten Werthe wesentlich in engster Relation zu dem Resultate der angeregten Untersuchung. — Die Medicin deßhalb, damit sie auf demjenigen Gebiete, welches sie in jüngster Zeit so lebhaft und mit so großem Erfolge bearbeitet hat, auf dem Gebiete der vergleichenden Anatomie, und in der Psychiatrie, nicht in eine gänzliche Verrückung ihres Zielpunctes gerathe, und erst recht zerstörend wirke, wo sie grade für die erfolgreichste Wirksamkeit sich Bahn gebrochen. Viel

zu viel erwartete derjenige von seiner **vergleichenden Anatomie**, der mit vorab festgesetztem Urtheile auf ihrem Gebiete die ganze Verschiedenheit und Einerleiheit zwischen dem Thiere und dem Menschen ermitteln will, falls der Mensch außer seiner Thierheit noch ein wesenhaft Anderes ist, woran keine Anatomie ihn auch nur führen kann; er verliert grade da die wahre Ansicht vom Menschen, wo er ihr am nächsten gekommen ist, dann sicherlich für immer und unvermeidlich; und sollte wohl solche auf dem Wege der bloßen vergleichenden Anatomie so festgebannte Ansicht vom Menschenwesen — die dann ganz einseitig und falsch wäre, — für den Arzt und diejenigen, die er behandelt, ohne die verderblichsten Folgen bleiben können? Kurz, die Bestimmung der Aufgabe der vergleichenden Anatomie ist nur möglich, und ihr realer Werth gänzlich abhängig davon, wenn man darüber zunächst im Reinen ist, ob die Vergleichung des menschlichen mit dem thierischen Organismus auch nur je hoffen lasse, an die **Weseneinartigkeit** und **Wesenverschiedenartigkeit** zwischen Thierheit und Menschheit zu gerathen. Die Psychiatrie, die Seelenkrankheits-Heilkunde wird wiederum ihre Aufgabe nur einseitig und falsch erfassen und lösen, und sich vor Störungen auf einem ihr ganz fremden Gebiete — was dem Seelsorger eher anheimfiele — hüten können, wenn sie wiederum Entschiedenheit darüber zu Grunde hat, ob die s. g. Seelenstörungen das ganze Gebiet der geistigen Krankheiten einnehmen, oder ob es Krankheiten und Störungen eines höhern Principes im Menschen geben könne, ob es ein solches ganz anderes höheres Princip gebe, woran alle ärztliche Behandlung nicht reichen kann, wornach sie nicht einmal ihre Einwirkungen erstrecken darf. Ja schon unmittelbar erscheint alle Medicin ganz anders, wenn sie sich in bloße Beziehung auf einen wesentlich nur thierischen Organismus setzt, ganz anders, wenn sie selbst eine Beziehung dieses thierischen Organismus auf ein anderartiges Geisteswesen im Menschen voraussetzt, und dar-

nach ihren innern Werth ermißt, während sie dort beim preiswürdigen Handwerk stehen bleibt.

3) Je nachdem der Mensch als bloßes Glied in der Reihe der Naturwesen aufgefaßt wird, und allenfalls als deren Schlußstein auf unserm Planeten, oder als ein Wesen, das mit seinem andern Theile wesentlich über aller Natur da steht, wird auch alle Rechtswissenschaft so sehr in ihrem ganzen Wesen umgeschaffen, daß sogar die Grundbegriffe derselben von Recht und Gesetz und deren Verhältniß andere werden. Im erstern Falle erscheint der Mensch — und er allein — als ein entartetes Thier, das außer dem Naturgesetze nun an ein unnatürliches Gesetz gebunden werden muß, damit das physische Wohl Aller gerettet werde; das Gesetz erscheint dafür als die erste physisch nothwendige Bedingung, und alle Rechte der Einzelnen stammen dann aus dem Gesetze, das selbst keine höhere Weihe hat, als die durch das physische, allgemein gewollte Wohl; im andern Falle spricht primitiv das Menschenwesen als Geist seinen Anspruch auf Selbstständigkeit aus, der Rechtsbegriff ist dann primitiv real, und Gesetz und Leben unter dem Gesetze ist das Zweite, und ist um des Rechtes willen da; Gesetzgebung und alles Staatenleben hat dann wieder höhere Basis und Weihe, aber auch in unzählig vielen Dingen andere Richtung. Um nur Eine hervorzuheben: Kann der Mensch nur angesehen werden als die höchste thierische Durchbildung, als die „Blüthe des Naturlebens," so steht der Staat als oberster Regulator aller Interessen da, der mit Gewalt sie alle — wenn auch noch so weise beherrscht und leitet; es gibt dann keine von ihm verschiedene Kirchengewalt und keine Kirche mit selbstständiger Basis und Haltung; alle Religion ist dann nothwendig Staats-Religion, und der Staat darf und kann keine andere zulassen. Ist aber der Mensch als Individuum und als geistiges Wesen im Unterschiede von aller Thierheit höher gestellt mit einem eigenthümlichen Personenwerthe,

den er selbstständig behaupten und erheben soll: dann gibt es in allen Individuen der Gesellschaft ein inneres Heiligthum, das keine Staatsgewalt verletzen, noch weniger vernichten, ja gerade als Zwangsgewalt nicht einmal reguliren, höchstens nur innerhalb gewisser (seiner) Schranken einzwängen darf; dann gibt es von der äußern Gewalt unabhängige und unabhängig zu erhaltende Gewissens-Interessen, die noch wohl für alle Individuen einen geselligen Verband zu ihrer eigenen Förderung nothwendig machen können, nie aber eine gesellschaftliche Zwangs-Gewalt nach der Art, wie die Staatsgewalt sie darstellt: kurz: dann gibt es eine reale Basis und ein reales Gebiet für eine Kirche in wesentlicher Verschiedenheit vom Staate; und statt in wesenhafte Einheit zusammenzufallen, treten sie vielmehr in die Einheit eines freundnachbarlichen Verhältnisses, das selbst da nicht aufhört, wo auf Grund historischer Entwicklungen Staats- und Kirchenoberhaupt in einer und derselben physischen und moralischen Person repräsentirt erscheinen.

4) Wie sehr ferner die Theologie in allen den Menschen so hoch interessirenden Fragen bei der Auffassung der menschlichen Natur in ihren wesenhaft verschiedenen Factoren interessirt sei, bedarf gar keiner Erörterung, und ergibt sich jedem von selbst, der einerseits auf den engen Verband der Theologie mit der Philosophie und Speculation im Allgemeinen achtet, in deren letzterer die Auseinanderhaltung von Geistes- und Naturkraft die Grundbedingung allen glücklichen Fortschrittes ist, und andererseits unmittelbar nur an Unsterblichkeit, wie an Schöpfung, und Abfall nach der Schöpfung und an Erlösung denken will, worüber sich entweder kein klarer Gedanke denken oder doch nicht wissenschaftlich festhalten läßt, wenn man nicht vorher mit der Unterscheidung zwischen Geist und Natur im Reinen ist; wie dagegen alle jene Puncte betreffenden wichtigern Religionswahrheiten mit viel mehr Lebhaftigkeit und Freudigkeit festgehalten werden, sobald man in dieser wissenschaftlichen Erörterung dafür die na-

türlichen Anhaltpuncte gewonnen und sicher und klar erkannt hat. Ja sogar, wie Dr. Pabst in den „Januskopfen" treffend genug hervorgehoben hat, so steht es historisch fest, daß selbst die Vorstellung des Verhältnisses Gottes zur Welt — die höchste Aufgabe der Philosophie als natürlicher Theologie — sich immer darnach und nach der Art und Weise gestaltet, ob man und wie man sich ein Verhältniß der Einartigkeit oder Verschiedenartigkeit von Natur und Geist gedacht; daß z. B. da, wo man den Geist im Materialismus austrieb, wie im Systeme des Hobbes und der gallicanischen Encyclopädisten, auch die Idee Gottes schwindet, und Naturalismus und Atheismus auflebt — wobei nur der Gedanke noch tröstlich geblieben, daß der Materialismus durch all sein Rebelliren und Tumultuiren nur zu dem Resultate mitwirken mußte, daß im Menschengeschlechte die Menschenwürde zur allgemeinern und lebhaftern Anerkennung gelangte, um so sich selbst zu ertödten, nachdem er Dämme durchbrechen geholfen, welche vielfach der Behauptung individueller geistiger Persönlichkeit und individuellen Personenwerthes schroff entgegengestanden; — daß dagegen, als der Materialismus troß aller seiner Anstrengungen in sein übertünchtes Grab gesunken, und wenigstens vom wissenschaftlichen Kampfplatze vertrieben war, und nun (durch Kant und Fichte) der Geist als Ich die Natur verschlungen, der Spiritualismus und Intellectualismus in seiner Einseitigkeit und Alleinherrschaft die Natur mit ihren Ansprüchen an Realität verflüchtigt hatte, wiederum für Gott kein Raum und keine Geltung blieb, als nur in einem idealen Bilde; daß hinwiederum, wo Geist und Natur zwar als verschiedene Namen oder auch Dinge dastehen, ohne wesenhafte und substanziale Entgegensetzung, vielmehr nur als Ausdrücke (Erscheinungen) einer Einheit, wie bei Schelling und Hegel, sofort der Pantheismus da ist. Dort geht über dem jedesmaligen zweiten creatürlichen Factor auch Gott verloren, hier fällt er mit ihrer Ein-

heit in dieselbe ein: das All wird Gott, Gott das All. So vielfach, so bedeutsam zeigen sich beim ersten Anblicke die Consequenzen der Ansicht, die man vom Menschenwesen fasset und festhält; denn wie weit derartige Consequenzen sich überall hin verzweigen, das nachzuweisen, liegt ganz außer dem Bereiche unserer diesmaligen Absicht, obwohl wir durch das Gesagte andeuten wollten, daß die Durchführung dieses Punctes zu einer fruchtreichen Arbeit sich gestalten ließe.

5) Wir erheben die Frage nach Zweiheit verschiedenartiger Substanzen, nach Körper und Geist in substanzialer Heterogenität, nur in Beziehung auf den Menschen, sowohl weil sie in diesem jenes unser nächstes Interesse anspricht, als auch, weil man über die Einheit der Substanzialität im Thierreiche (dem Menschen gegenüber) lange und eben so sehr im Reinen ist, als über die substanziale Einheit des Wesens und Lebens der Pflanze; sogar glaubt ja der Naturalismus und Materialismus grade dadurch die Annahme eines substanzialen (selbstständigen) Geistes neben dem thierischen Körper am sichersten zu vernichten, daß er zeigt, wie das Menschenleben nur nach Art des Thierlebens sich entwickelt und abspinnt. Um fernern Mißverständnissen vorzubeugen, bemerken wir aber auch noch sogleich, daß in unserer Frage der Körper nicht als bloße Masse und als an sich todte Materie gedacht werde, sondern als ein animalisch beseelter Körper, so daß darin der Compler der Thierheit im Menschen ausgedrückt sein soll. Eben darin liegt nun auch der Grund, warum wir lieber den gegensätzlichen Ausdruck Geist und Körper, als den andern brauchten: Leib und Seele; denn obwohl man dem Thiere auch eine Seele beimißt, so pflegt man doch noch viel eher den Geist im Menschen auf eine thierische Seele zurückzuführen, als dem Thiere einen Geist beizumessen. Unsere Frage wird also bestimmter diese: Sind wir genöthigt, in dem Menschen außer seinem thierisch belebten (beseelten) Körper auch

einen davon spezifisch verschiedenen Geist als andern substanzialen Bestandtheil seines Wesens anzuerkennen? Und nur dasjenige System nennen wir Dualismus, worin solche Dualität der Substanzen im Menschen gelehrt wird *); Monismus dagegen dasjenige, welches nur Eine Substanz als menschliche Wesenheit annimmt, sei er nun Materialismus und Naturalismus, oder Spiritualismus und Intellectualismus. — Denjenigen Materialismus aber (den eines de la Mettrie), welcher den Menschen nur zu einer mechanisch bewegten Maschine macht, und die thierische Seele im Menschen sogar um ihre Geltung bringt, werden wir gar nicht berücksichtigen, so wenig als die längst veraltete Cartesianische Ansicht, wornach auch die Thiere nur seelenlose Automaten sind, die alle ihre Bewegungen nur nach mechanischen Gesetzen verrichten und gemäß den äußern Impulsen, ohne daß z. B. an eine Begierde nach Etwas dabei recurrirt würde. — Noch ist zu bemerken, daß es einen scheinbaren Dualismus gibt, welcher wahrhaft nur Monismus ist, wonach nämlich Geist und Natur zwar himmelweit verschiedene Wesen und die Principe ganz verschiedenartiger Erscheinungen sind, so jedoch, daß sie selbst nur das Doppelgesicht der hinter ihnen versteckten monadischen Einheit bilden, die als Indifferenz zwischen beiden eben so sehr die Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen, ja auch des Seins und Nichtseins ist; damit haben wir es hier nicht zu thun.

6) Soll überhaupt auf philosophischem Gebiete — und nicht bloß auf dem Gebiete einer positiven und aus

---

*) Außer diesem anthropologischen Dualismus gibt es freilich noch mehrfachen andern Dualismus, z. B. einen metaphysischen, kosmologischen, theologischen, je nachdem man an Zweigliedrigkeit denkt, im Verhältnisse des Erkennens zu einem Erkannten, der Welt zu Gott, eines guten zu einem bösen Urprincip, oder beide Glieder monistisch in Einheit aufgehen läßt. Es ist bemerkenswerth, daß das Aufheben der Zweigliedrigkeit der philosophischen Hauptaufgaben alsbald allgemeiner wird, wo es in Einem Puncte erfolgt ist.

übernatürlichen Quellen schöpfenden Theologie — die Frage mit Gewißheit beantwortet werden können, ob der Mensch aus zweien verschiedenartigen Substanzen bestehe, dann kann man in der Beantwortung der Frage allein ausgehen von äußern und innern Thatsachen, um vermittelst des Begreifens derselben aus ihrem Grunde zur Bestimmung zweier so entgegengesetzter Gründe — Ursachen, Kräfte — (oder Substanzen) im Menschen zu gelangen, als zu den einzigen zureichenden Gründen der Möglichkeit jener Thatsachen oder Zustände. Philosophisch erkennen wir alle Substanzialität nur vermittelst der Erscheinungen, und Kräfte nur vermittelst der Thatsachen, die aus ihnen herfließen und von uns aus ihnen begriffen werden müssen; wir setzen dies als ausgemacht voraus. — So lange eine Kraft ihre Wirkung nicht in unsere Erscheinungswelt übersetzt, ist sie — in der philosophischen Anerkennung — für uns gar nicht da; und so lange die Art dieser Wirkungen nichts Verschiedenes und Verschiedenartiges oder Heterogenes bietet andern Wirkungen anderer Kräfte gegenüber, so lange fehlt es uns an aller Befugniß, auf verschiedenartige oder heterogene Kräfte zurückzuschließen. Die nähere Frage ist also diese: „Lassen die äußern und innern Thatsachen um den Menschen, an und in ihm den Schluß zu, und nöthigen sie gar zu dem Schlusse, daß im Menschen zwei verschiedenartige Substanzen oder Kräfte, kurz zwei Wesenheiten in Verbindung dastehen, wie man sie mit den Worten (belebter) Körper und Geist bezeichnet?" — Das in Frage stehende Schließen ist seiner Natur nach nicht das logische und analytische, sondern das metaphysische und synthetische, einzig und allein vollzogen nach dem metaphysischen Grundsatze: „daß Alles seinen guten oder zureichenden Grund habe."

Unter den Thatsachen um den Menschen, an und in ihm sind für unsern Gegenstand diejenigen vorzüglich zu beachten, welche man die innern oder psychischen Zu-

stände nennt, weil in diesen jedenfalls der Grund für die Annahme eines Geistes als eines besonder-artigen Wesens gelegen sein muß, und die beseelte Körperlichkeit des Menschen von selbst schon außer Frage steht, wo man vom Menschen spricht; auch bietet der körperliche Organismus des Menschen zwar wohl einen künstlichern und feinern Bau, und überhaupt größere Vollkommenheit dar, aber dennoch steht der Mensch mit diesem unstreitig und wesentlich im Thierreiche, so zwar, daß von diesem aus noch weniger auf ein supra-animalisches Wesen geschlossen werden kann, als von allen Erscheinungen der Thierwelt auf Dualität des thierischen Wesens; und wenn des Menschen psychisches Leben, oder die gesammte Reihe seiner innern Lebenszustände eben so leicht und sicher sich auf das thierische Seelenleben zurückführen läßt, wenn auch nur auf ein sublimirtes, dann wird es sicher an allem Grunde gebrechen, dem Menschen eine Zweiheit der Substanzen beizulegen, die man dem Thiere schon längst und so allgemein abgesprochen hat, daß wir darüber keine Sylbe mehr zu sagen haben.

7) Das Gesetz und Princip des psychischen (Seelen-) Lebens im Menschen gehen sichtbar auf eine große Strecke denen des thierischen Seelenlebens parallel zur Seite; und wenn die vergleichende Anatomie und Physiologie irgend eine Wahrheit in helles Licht gestellt haben, dann ist es die hier angezogene; und wie nun im Thierleben volle Harmonie und Abhängigkeit im Innern sich darstellt mit und von seiner körperlichen und organischen Bildung, und man daher im Thiere nicht minder, als in der Pflanze*), nach dem Gesetze der Sparsamkeit

*) Diejenigen, welche noch die Ansicht hegen, daß das Thier eine Zusammensetzung aus Leib und Seele als aus zwei verschiedenen Substanzen sei, und nicht Eine Substanz, die aber eine körperliche und geistige Seite, eine räumliche und zeitliche, äußere und innere Erscheinung bietet, diese mögen bedenken, ob sie nicht, da sie doch bis an das Pflanzenreich diese Dualität ausdehnen müssen, nicht auch in der Pflanzenwelt noch die

in der Annahme von Principien nur Eine Naturkraft ausgedrückt und lebend und wirksam finden kann: so hat man nun auch beim Menschen es so fassen wollen, und sich die Sache so gedacht, „der Leib sei die räumliche Seele, die Seele der bloß zeitlich manifestirte Leib.“ Und in so fern der Mensch ein sinnliches und thierisches Wesen ist, sei er das auch in höchster Durchbildung, läßt sich auch unbedenklich über ihn und muß über ihn grundsätzlich dasselbe denken; aber auch nicht weiter; das bemerke man sich wohl; und wenn im Menschen dann eine Substanzialität anerkannt werden muß, die (theoretisch und practisch) erhaben über alle Natursubstanz einen Gegensatz gegen seine gesammte sinnliche und thierische Natur bildet: dann ist damit dem Monismus und jedem bestialisirenden Systeme in der Anthropologie der Stab gebrochen, und so gewiß der Dualismus der Substanzialität von Geist und Natur im Menschen sicher gestellt, als in der natürlichen Theologie der Dualismus zwischen Gott und Creatur, und in der positiven Theologie der Dualismus zwischen Gott und Teufel, welche jedesmaligen zwei Glieder keine Vernunft in einer höhern Einheit der Substanzialität auszugleichen vermag. — Und dann ist es zum Erbarmen anzusehen, wie Manche es so gewaltsam versucht haben und noch versuchen, mit welchem Eifer sie nach dem Bewähr ihrer präoccupirten Ansicht haschen, solche thierische Einheit und Alleinheit im Menschen festzuhalten? Warum denn mit so viel Gewalt und Eifer hier nach sol-

Lebenskraft der Pflanze von ihrer Materialität (der Substanz nach) mit gleichen Gründen behaupten müßten, und ob sie nicht ferner bei einiger Consequenz dieselbe Dualität auch in die gesammte leblose Körperwelt hinüberspielen, und die körperlichen Kräfte substanzial verschieden von den Körpern und der Materie denken müssen, z. B. die Schwere vom Eisen, die magnetische, electrische Kraft ꝛc. von deren Träger, obwohl die Natur sie unzertrennlich verknüpft und deren Einheit so laut und permanent erklärt hat, als dies denkbarer Weise nur möglich war; und dann mögen solche sich fragen, ob auch in ihrer Annahme irgend Vernünftigkeit und nicht die absoluteste Willkühr und damit Bodenlosigkeit liege.

cher Einheit ringen, die uns nur zu durchgebildeten Bestien macht, und die Zweiheit in der Substanzialität aufheben und negiren, die allein uns über die Bestien erhebt, uns Wesenwürde und innern Thatenwerth möglich macht und sichert? Ein hohes practisches Interesse kann doch dabei nicht leitend sein; und doch scheint auf der andern Seite solcher Eifer und seine Gewaltthätigkeit aus theoretischem Interesse am wenigsten begreiflich; nur das allerniedrigste practische Interesse macht dies begreiflich, und das kann freilich im Bunde mit Vernunft-Blindheit weit führen, selbst dazu, daß man auch das vollkommen Unmögliche nun als vollkommen möglich und leicht überspringt, wie Günther sagt („Januskӧpfe" S. 292): „Ist aber das „(vernünftig) Unmögliche, wenn auch nur in Einigen, „(unvernünftig) möglich geworden, dann schwätzen es „wohl Tausende nach, bis der Hanswurst auf der Bühne „der Speculation erscheint, und mit Hülfe eines Pudels, „der schreiben, lesen und rechnen gelernt*), das speculi„rende Publicum in seiner erlogenen Persönlichkeit genial „persiflirt — und — was das Schönste an der ganzen „Büffonerie ist, dafür grandios applaudirt wird, bis der „Vorhang fällt, und das Orchester das Lied von den sie„ben Todsünden mit türkischer Musik von der Gesammt„masse instinctartig accompagnirt anstimmt:

„Komm, laß uns Vieh sein,
„Und bei Lust und Fressen,
„'s Denken vergessen."

8) So weit als die Thierheit im Menschen, so weit reicht ebenfalls die substanziale Einheit von Leib und Seele, so weit ist auch der Mensch Natur und Naturwesen, und steht er im Naturleben, und als Geist nicht (der Art nach) höher, wie hoch er auch als Thierwesen über alles Andere hinausragen mag. Und wie weit reicht denn die Thierheit, oder allgemeiner der Naturantheil im Menschen?

*) Nach Art jenes Möpschens, das ein südteutscher Monarch von wegen dessen Fertigkeit den Professor Mohr genannt.

Die Eine und große Natur läßt sich denken und man muß sie sich denken als begriffen in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Bildungen, die sie aus ihrem Schooße nach allen Abstufungen im beständigen Kreislaufe gebiert, unterthan dem Gesetze der physischen Nothwendigkeit und wirksam durch Zeugung in dem großen geschlechtlichen Gegensatze ihrer Glieder, indem sie bei der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit aller ihrer einzelnen Gebilde gar nicht leben, bestehen und sein könnte, ohne im steten Kreislaufe von Werden und Vergehen — in diesen Widersprüchen von Sein und Nichtsein — sich fortzusetzen. Grade aber, weil sie in all ihrem Leben dem Gesetze der Nothwendigkeit unterthan wirkt, zeigt sie sich in jeglicher Regung und Veränderung ihrer Glieder gänzlich abhängig und geleitet von äußeren Sollicitationen derselben, weder unabhängig von Sollicitationen selbst, noch auch irgend unabhängig von der Bestimmung durch dieselben; und umgekehrt zeigt sich im Gebiete der gesammten Einen Natur deßhalb die Nothwendigkeit als ihr Gesetz. Das Leben der Natur und in ihr ist damit auch an organische Gliederung, an Organisation gebunden, und das Lebensziel in ihr, wodurch ihre wahre Einheit in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit (als Organismus) zusammengehalten wird, besteht dann nothwendig darin, theoretisch: sich zu wissen, practisch: sich zu behaupten; jenes, indem sie ihre Erscheinungen anschauend erfaßt, dieses, indem sie durch Emanation sich erneuert, sich bei ihrem Vergehen (in einem Gliede) wiederfindet im Werden (im andern Gliede); beides aber erreicht sie nicht realiter in demselben Gliede, vielmehr, wie sie nur um ihre Erscheinung weiß, in substanzialer Geschiedenheit des anschauenden und des angeschauten Theiles, so auch zeugt sie in substanzialer Trennung des Gezeugten und Zeugenden. Die nur gleichartige Naturzeugung, generatio aequivoca, ist der ausführlichste Beleg ihres nothwendigen, gesetzlichen und gänzlich relativen Wirkens. —

Die Naturkraft als Thierheit reicht nun im Menschen — „dieser s. g. höchsten Blüthe des Naturlebens" — grade so weit, als die Abhängigkeit seiner gesammten körperlichen und psychischen Thätigkeit (oder eben so richtig: seiner Reactivität) von äußern Erregungen und Sollicitationen; und weiter kann sie nicht reichen. Das, wie bemerkt, ist der durchgreifende Characterzug in aller Natursubstanz und ihrer Wirksamkeit im Naturleben, daß alle ihre Thätigkeit nur Reaction ist, sie allesammt also erst geweckt wird durch Sollicitation, und dann sofort eine nothwendig bestimmte ist; und die Thiersubstanz und theilweise die vegetabilische Substanz unterscheidet sich von der anorganischen Natursubstanz darin nur in so fern, daß die Sollicitation des thierischen Organismus zunächst auch von seinen innern Theilen ausgehen kann, die dann freilich wieder von andern innern oder äußern Theilen sollicitirt sind, bis der Ausgang grade (die erste Erregung) in ein ihm Anderes fällt, und wäre dies auch nur in Luft und Licht. — Dann aber läßt sich die Grenze der Naturkraft (Natursubstanz) im Menschen genau bestimmen, also auch, wo die Thierheit im Menschenwesen endet, und eben so bestimmt dann seine anderartige Substanzialität ihr gegenüber erfassen. So weit nämlich die Organisation des Körpers bedingend und bestimmend ist für seine körperlichen und psychischen Actionen, so weit reicht sicher seine Thierheit und Animalität; und alles, was damit in ihm auf gleiche Linie gestellt werden kann wegen seiner Gleichartigkeit, gehört dann in dieselbe Sphäre.

9) Die unterste Klasse der psychischen Zustände des Menschen ist so enge in seine körperlichen Zustände verwachsen, daß man hier eben so große Mühe hat, eine scharfe Grenzlinie zu ziehen, als der Naturhistoriker sie auch hat bei allen Uebergängen der Arten, der Geschlechter und selbst der Reiche der Natur von einem in's andere. Alle Erregung der menschlichen Kräfte von Außen her ist aber für das psychische Gebiet sicher genug Erregung der

Sinnesorgane, deren Affection, die in ihrer ersten erkennbaren psychischen Form zur Empfindung wird, oder doch durch die erste Reactivität dahin durchgebildet wird; und auf diesem Wege kommt es durch fortwährende Erregung im Gebiete des Erkennens zu Wahrnehmungen, Anschauungen, sinnlichen Vorstellungen; im Gebiete des Fühlens zu angenehmen und unangenehmen Zuständen, zu sinnlicher Lust und Unlust; im Begehren zu Begierden, Verlangen, Abscheu, Widerwillen &c.; und die so erregten thierischen Lebenszustände, diese psychischen oder Seelen-Zustände, prägen sich immer voller und reicher aus, 1) je höher das thierische Wesen im Gesammtgebiete der thierischen Wesen steht, und 2) je weiter seine Ausbildung auf dem einmal betretenen Wege fortgeschritten ist; und sie erhalten daher ihre höchste Vollendung grade im entwickelten Menschenwesen, wegen seiner vollendeten Organisation; — in den niedrigsten Regionen des Thierreiches, an der Grenzscheide zwischen Thierreich und Pflanzenreich, im Polypen z. B., und noch lange diesseits derselben z. B. im Wurm, kommen wegen kaum begonnener thierischer Organisation und thierischer Organbildung, von allen jenen Dingen kaum schwache Analoga vor; in den höhern Stufen und Organisationen des Thierreiches treffen wir aber auch schon die fünf Sinne, wie beim Menschen an, ein Anschauen durch dieselben, auch ein Haften der sinnlichen Bilder oder Vorstellungen, und mannigfaltiges Zusammenfließen derselben zu bewußtlosen Träumen, die wir einer sogenannten Einbildungskraft beimessen; — auch gehen wir wohl nicht zu weit, wenn wir eine Art von Schematismus der Einbildungskraft im Thiere denken, Sinnbilder der angeschauten Arten, welche im Menschen ihre Durchbildung erreichen in den empirischen Begriffen; — ist ja das Schematisiren der Einbildungskraft im Grunde nur ein Fallenlassen einzelner individueller Bestimmtheiten der angeschauten Dinge,

und ein variirendes Festhalten anderer, das ganz der Schwäche wie der Nothwendigkeit angehört!

10) In dieser Region des Theoretischen ist im Menschen selber wieder an die Vollkommenheit des Organs die Vollkommenheit der zugehörigen Zustände gebunden, an ein gutes Auge leichtes und sicheres Sehen, an ein gutes Ohr ein sicheres feines Gehör; Fehler am Organe sind Beschränkungen, Hemmungen, ja auch vollendete Hindernisse der entsprechenden psychischen Zustände; ihre Hebung macht daher diese wiederum möglich und wirklich; und eher kommen äußere Apparate dem schwachen und leidenden Organe zu sicherem und leichtem Sehen und Hören zu Hülfe, als daß der Blinde aus innerer Kraftanstrengung sähe und der Taube so hörte. Auf diesem theoretischen Gebiete ist im Menschen durchgängig der psychische Zustand parallel dem physischen, und das beschränkt sich nicht bloß auf das Anschauen durch die Sinne, sondern zieht sich hindurch durch das Anschauen der Einbildungskraft, durch das Gebiet des Gedächtnisses und der Phantasie. Wir brauchen diese allbekannten Thatsachen nicht durchzuführen; wir erinnern nur an den bedeutenden Einfluß, den die Gehirn- und Nervenbewegungen auf die Association der Vorstellungen, auf den Fluß der Erinnerungen, auf die Farbe, die Fülle und den rascheren Wechsel der Dichtungen ausüben, und zwar alles um so mehr, je weniger Absicht und Wille darein sich mischen; ein Einfluß, der bekanntlich eine ganze und umfangreiche mechanische Erklärung der Reproduction der Vorstellungen, ja eine ganze mechanische Psychologie zur Folge hatte, und noch immer anerkannt werden muß, wenn man in dieser das Wahre vom Falschen unterscheiden, und nicht eine Menge unwidersprechlicher und täglicher Thatsachen eigensinnig und thöricht wegläugnen will. Man geht auch hier kaum über die Grenzen vernünftiger Induction hinaus, wenn man es zu diesem Gebiete rechnet, daß der Mensch sich empirische Begriffe bilden kann und bildet; und wie

die Natur dann überall aus ihrer chaotischen unkenntlichen Masse sich in streng gesonderte Individuen ausbildet, sich in einer Vielheit der Individuen ausdrückt und so den Umfang der empirischen darstellt, deren Real-Begriff; so erreichte die Natur auf ihrem Culminations-Puncte oder im Menschen dann den Inhalt der empirischen Begriffe, den Ideal-Begriff als Fassung und Vorstellung jener Realität; die materialisirende Natur urtheilt dann quasi obiective, sich individualisirend, die psychische Natur-Seite quasi subiective, im Menschen ihre individua stellend unter den allgemeinen formalen Begriff; und wie dann die Natur unterhalb des Menschen schon zur Stimme, zum Tone und Gesange kommt, so käme sie nun auch im Menschen zu Worten, zur Sprache und zur Musik.

Alles dieses ist nur einfache Folgerung daraus, daß die psychische Thierheit im Menschen so weit reicht, als die Abhängigkeit seiner psychischen Zustände von äußern Einwirkungen auf seine Organisation. Das Delirium der Geisteskranken, der Traum der Schlafenden, das wilde Phantasiren der Halb-Betrunkenen, das enthusiastische Schwärmen der Fanatiker, das Hellsehen und Doppeltsehen und Visioniren der natürlich und künstlich Magnetisirten, und das ganze Agiren der Somnambulen — alle diese Dinge, und was ihnen gleichartig ist, sind geleitet und regiert durch das organische Nervenleben, und drücken um so entschiedener und gewisser nur Naturleben, und zwar abnormes Naturleben aus, je mehr in solchen Zuständen das Selbstbewußtsein und die Selbstmacht zurückgedrängt sind, und als alle Mittel und Ursachen ihrer Erregung dem Naturgebiete anheimfallen.

In vielen somnambulen Köpfen, die sich noch überdies für weise Seher in philosophischen Fragepuncten halten, ja auch in unsern Tagen mehrfach als solche gepriesen werden, stehen zwar mehrere der angedeuteten Phänomene in gar hohem Range und die betreffenden Personen in gar

großem Respecte, so daß es nicht selten ist, daß magnetisirte Personen, welche in ihren Visionen mit den Geistern, nicht bloß in der Menschenwelt, sondern auch im Monde Umgang haben, als übernatürlich begnadigte, und mindestens als heilige Geister gelten. Auch Franz von Baader stellt diese Dinge in die Mitte der Geisteslebens. Er ist der Meinung, die der Apostel Paulus übrigens nicht getheilt zu haben scheint, der Mensch habe ursprünglich ein unmittelbares Schauen des Wesens der Dinge gehabt, das nur noch im poetischen Spiele des Traumlebens als Vorübung des ewigen Lebens, und besonders in den Erscheinungen des Somnambulismus zum Durchbruche komme. Aber wir meinen mit Dr. Pabst („Januskópfe" S. 79): „Es ist auffallend und verdrießlich, wie in unserer Zeit sich grade diejenigen Naturphilosophen, die „auf christlichem Grund und Boden stehen, vom Traume „necken und täuschen, und ihre Speculation von demselben assimiliren lassen. Das poetische Spiel des „Traumlebens eine Vorübung des ewigen Lebens! ach, „daß Gott erbarme! Im Somnambulismus ein unmittelbares Schauen des Wesens der Dinge, in demjenigen „Augenblicke, wo das Licht und Selbstbewußtsein des „unsterblichen Geistes gebunden und verschlungen ist vom „magischen Lichte des niedern Naturbewußtseins, den armen Kranken als im Verkehr mit dem Jenseits und der „Geisterwelt betrachten, welche Verkehrtheit." — Diese Verkehrtheit celebrirt auch Bekkers an Fischer, S. 83 in der Schrift: „Ueber Goeschels Versuch ꝛc."

*) Es ist bekannt, daß der nächste Grund der s. g. Seelenkrankheiten in einem krankhaften körperlichen Zustande liege, mit dessen Beseitigung auch jene, in der Regel wenigstens, verschwinden. In jenen Delirien der Seelenkranken zeigt sich nun auch das empirische Denkvermögen abnorm und gestört, indeß das mehr selbstständige, nicht vom Gängelbande der Phantasie geleitete rationale Denken ganz cessirt. Sollte darin nicht ein Grund mehr liegen, das empirische Denken des Menschen in sein Naturleben zu versetzen, und grade in den empirischen Begriffen und ihrer Anwendung den intellectualen Höhepunct des Naturlebens zu bezeichnen?

Der Geist im Menschen kommt dabei nicht einmal in Frage und Rücksicht; das ganze Stück spielt auf der Wand der psychischen Naturseite, so daß deren Thätigkeit hier so irritirt wird, wie ein Froschbein durch die Erschütterung von einer Volta'schen Säule. Doch freilich:

„Und wenn ein Irrlicht euch die Wege weisen soll,
So müßt ihrs so genau nicht nehmen.“ Goethe.

11) Auf dem Gebiete des Gefühllebens treffen wir im sinnlichen Gefühle, und in einem gewissen Bereiche vielleicht auch in dem ästhetischen Gefühle dieselbe Cohärenz der Lust und Unlust, ihres Wechsels und ihres Beharrens mit der organischen Reizung und dem Zustande des Organs, und finden wiederum auch diese Seite im Menschen- wie im Thierleben vor, nur auch wiederum mit mehr Durchbildung, mit mehr Mannigfaltigkeit, Zartheit, Fülle u. s. w.; — ja sogar ist es nicht selten, die sinnliche Lust und Unlust des Menschen gradezu thierisch bezeichnet zu sehen. Das Angenehme in unsern Lebenszuständen rührt niemals her aus dem empfindenden Subjecte für sich und allein; ich kann bei aller Anstrengung es nicht dahin bringen, daß ich das Angenehme eines Wohlgeruches, Wohlgeschmackes fühle, d. h. diese sinnliche Lust fühle, ich kann es nur zu einer schwachen Vorstellung davon bringen, wenn das Object und seine Einwirkung auf das Organ, auf das nun zu gleicher Zeit empfängliche, nicht abgestumpfte, nicht überreizte Organ fehlt; ich kann es nicht aus mir ändern, daß der krankhafte Zustand der thierischen Organe abnorme Gefühle zur Folge hat; in aller sinnlichen Lust und Unlust bin ich das Bestimmte, so lange nur überhaupt Bestimmung, hier: Einwirkung des Objectes da ist. Wohl kann sinnliche Lust und Unlust aus innern Regungen hervorgehen; es sind dies innere aber körperliche organische Regungen, welche vielfach mit Spielen der Einbildungskraft zusammenhangen, und woran die resultirende Sinneslust dann wieder so nothwendig und enge geknüpft ist, wie der Ton an die Clavis auf dem

Instrumente, und wie etwa die Vorstellung in der Association der Einbildungskraft an die bewegte Fiber im Gehirn.

Selbst die natürliche und unfreie Sympathie hängt mit der thierischen Organisation enge zusammen, und zwar vorzüglich mit derjenigen Organisation, wodurch die Natur die Vielheit der Einzelwesen zu einem großen Ganzen gebildet hat und zusammenhält; diese Sympathie — wohl zu unterscheiden von der vernünftigen Theilnahme, welche ein Act des Subjectes als solchen ist — findet sich daher zwar wohl wieder am meisten durchgebildet im Menschengeschlechte, jedoch keineswegs in diesem ausschließlich; vielmehr bietet sie sich auch in mehrfachen Abstufungen im Thierreiche dar, und sogar finden sich ihre Anfänge schon in der leblosen Natur. Auch die Gesetze des leichtern und schwierigern Mitgefühles (des Mitleidens und der Mitfreude) sind durchgängig der Art, daß sie auf den engsten Zusammenhang desselben mit der organischen und thierischen Complexion hinweisen. Vergl. des Verf. Empirische Psych. Bd. 2. S. 223 ff. und Weber „über das Mitgefühl.“

12) In Anschließung endlich an die Eindrücke auf die empfindenden Organe und an die daraus resultirende sinnliche Lust und Unlust entsteht nun eben so nothwendig die sinnliche Begierde und der Abscheu; und wie die Sinneslust schon überall entspringt aus solcher andauernden Sollicitation und Unterhaltung, die der Capacität der sinnlichen Organe und des daran geknüpften Vitalsinnes entspricht, so ist sie nun zunächst engere Fesslung der Naturwesen an ihre practische Lebensbahn, die das an sich bloß organische Tendiren und Streben zu einem Begehren macht, das bloß organische Zurückstreben zu einem Verabscheuen, aus deren Befriedigung und Nichtbefriedigung dann aber selbst wiederum Lust und Unlust resultiren. Die natürliche practische Tendenz geht überall auf Erhaltung und Entfaltung hin, und auf dem Wege zu

diesem Ziele führt naturgemäß der Blumenweg der sinnlichen Lust, und wenn sich dies nicht so sehr kenntlich im Menschenleben erhält, als im Thierleben, so deutet dies nur auf Störungen im menschlichen Organismus hin, wovon — wie anderweitig bekannt, die Natur selber nicht die erste Schuld getragen. In bloßen Naturwesen, im gesammten Thierreiche, bleibt die practische Richtung, weil in ausschließlicher Abhängigkeit von der thierischen Organisation, auf das natürliche Ziel gerichtet, und Lust- und Unlust-Gefühle sichere Leitung zu demselben und sicheres Ergebniß seiner Erreichung und Nichterreichung; — und die Gewalt, die Ausdauer, die Leichtigkeit, der Wechsel und alle andere Bestimmtheiten der thierischen Begierden zeigen sich wieder bestimmt und eingeleitet durch entsprechende Körper- und Organbildung, so daß für den Naturkenner die Anschauung eines fossilen Restes eines thierischen Organs, z. B. des Zahnknochens genügt, um daran das genus und selbst die Lebensweise des Thieres zu reconstruiren; so daß auch der genaue Schädelkenner an den Emporbildungen mancher Schädeltheile oft und mit vieler Sicherheit vorherrschende Leidenschaften erkennt, und Physiognomik dadurch möglich wird; gerade die größten Abnormitäten im Begehren und Verlangen, wie sie in manchen Seelenstörungen, namentlich bei Hysterischen, vorkommen, zeigen am auffallendsten den hier hervorgehobenen Zusammenhang.

13) In dieser ganzen Region des sinnlichen Erkennens, Fühlens und Begehrens treffen wir also so engen Zusammenhang, so strenge Parallele der Körper und Organbildung einerseits, der psychischen Zustände oder des Seelenlebens andererseits, daß wir nicht umhin können, sie selbst als eine organische Einheit zu denken, und aus gemeinsamen Zusammenhange in derselben Causalität, in derselben Wesenheit zu begreifen, die stets dasselbe Gesetz einhält; es läßt sich dafür kein zureichender Grund mehr angeben, als der einer solchen Einheit der Substanziali-

tät, welche wir Naturkraft oder natura naturans nennen. — An sich wäre es freilich noch wohl möglich, statt solcher Einheit der Substanzialität und Causalität im Organisch-Körperlichen und im Psychischen, eine völlig harmonische Dualität eines organischen Körpers und eines Seelenwesens zu erdenken; aber davon auch abgesehen, daß es unphilosophisch ist, eine Mehrheit der Substanzen und Kräfte zur Erklärung der Erscheinungen anzusprechen, wo die Einheit zureichender Erklärungsgrund ist: so führt dies gemäß Anm. 2. S. 5 zu einer so bodenlosen Naturvorstellung, daß sie gar keiner Berücksichtigung fähig bleibt.

Es läßt sich also in dieser Region der Mensch nicht als eine Synthese von Leib und Seele denken*); er ist Einheit nur, die bald Körper, bald Seele heißt, so daß unbedenklich in dieser Region Gültigkeit hat, was Heinroth (Psychol. S. 197) sagt: „Mit der Erscheinung des Lebens als eines zugleich Aeußern und Innern in Verbindung und Durchdringung, ist auch Seele „und Leib zugleich gegeben, keines erzeugt das andere, „sondern sie sind beide der Ausdruck des einen und selben „Lebens, nur nach zwei verschiedenen Seiten hin."

Jene unsere Argumentation lag, wenn auch ohne wissenschaftliche Form, und nur in einzelnen Puncten mit Bewußtsein begleitet, da zum Grunde, wo man so bald dem vollen Naturalismus, Sensualismus und Materialismus anheim fiel, und als man in neuester Zeit so enthusiastisch den Pantheismus begrüßte, den Schelling in seinem Identitätssysteme vortrug, worin Natur und Geist nur die Erscheinungsweisen der einen ewigen Monas bildeten, und alle Individualität nur das abgerissene Stück

*) Auf die hier bezeichnete Region möchte der Verfasser an dieser Stelle das beschränkt wissen, was er in seiner Theorie der Leidenschaften, Empir. Psych. Bd. 2. S. 387, zu allgemein ausgedrückt, als es hieß: „Der Mensch ist nicht durch Combination aus Körper und Seele zum Menschen geworden; — obwohl es auch dort richtig gesagt war, in so weit nur die Abhandlung über das niedere Begehrungsvermögen dabei in Absicht lag.

der einen Totalität ausmachte, wobei denn natürlich von Creation so wenig als von Creatur, diesen Todesgedanken des Pantheismus, Rede kommen konnte, wo vielmehr die Individualität zum Grunde sich in das Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen und in das der Wesengleichheit stellte. Das Absolute war in seinem Grunde eine tiefe Dunkelheit, das als Object-Subject sich durchbildete in reicher Entfaltung bis zur großen Weltseele — obgleich nach jetziger Ansicht Schelling's der Anfang mit einem Subject-Object gemacht werden sollte. — Auch schon bei den Alten ruhete der Materialismus und Naturalismus auf einer der obigen ähnlichen Argumentation, besonders da, wo man die sonst sogenannte Seele in ein Abstractum, nämlich in eine bloße Harmonie auflösete, wofür die Neuern zu sagen beliebten, die Seele sei eine Mannigfaltigkeit der Lebenskräfte, die das Menschenleben ausmachen, wonach, wie Scheidler im Handbuche der Psychologie S. 335 bemerkt, die „Seele gar kein Wesen mehr blieb, sondern höchstens dem Lichtbilde in dem Brennpuncte einer elliptischen Wölbung glich, das sich im Durchkreuzen aller Strahlen bildet."

Beiläufig sieht man aber auch, daß manche oft vorgebrachte Beweisgründe für den Dualismus im Menschen keine Beweiskraft haben; so z. B., wenn man den künstlichen Bau des menschlichen Körpers bedeutungslos nannte, falls man nicht ihn bestimmt erachtete für eine belebende Seele; denn es handelt sich nicht um einen an sich todten Körper und um eine psychische Belebung, sondern um Dualität des beseelten Körpers und eines davon verschiedenen Geistes; — eben so, wenn man sagte, die Materie könne doch nicht denken, nicht anschauen, nicht fühlen: auch dies reichte nicht bis an das fragliche Object; denn es handelt sich nicht um bloße Materie, sondern um bloße Naturkraft, die psychisch belebend oder belebt ist, im Gegensatze zu einem anderartigen Wesen; eben so, wenn man meinte, daß bei der großen Mannigfaltigkeit und theilweisen fernen

Trennung der körperlichen Theile von einander das körperliche System nicht gleichmäßig überall regiert werden könnte, wenn nicht eine unräumliche, ihm überall gegenwärtige geistige Kraft die Beherrscherinn bildete; denn abgesehen davon, daß der Körper doch ein künstlicher Organismus ist, der nicht überall und in allen Theilen der unmittelbaren Einwirkung bedarf, so ist wieder ganz übersehen, daß wir einen thierisch belebten Körper im Gegensatze zum Geiste in Frage haben.

Und wenn man im Materialismus die s. g. Seele irgend wie das Product der Organisation nannte ohne eigene Substanzialität und so im Monismus stecken blieb*), so gelangte man auch dort nicht zu dem Dualismus im Menschen, sondern blieb gleichfalls im Monismus stecken, wenn man umgekehrt die Seele zum prius nahm, und diese sich ihren Körper bilden ließ, wohin Mehrere aus der Schule des berühmten Arztes Stahl übergingen, und wie es jüngsthin auch Eschenmayer und Amelung und Wedekind geschienen; man kommt damit so wenig aus dem Monismus, als man mit Oken aus dem Pantheismus kommt, wenn man auch mit ihm annimmt, daß das Geistige früher vorhanden gewesen, als die Natur.

Kurz, auch ohne Geist bleibt der Mensch noch beseeltes, animalisches Wesen, und sein Körper so gut räumlicher Ausdruck seines Seelenlebens, wie die Seele der bloß zeitliche Ausdruck seines Körperlebens; Werden, Bestehen, Wirken und Vergehen nach der einen Seite, ist es auch nach der andern, im steten Kreislaufe des sich

*) Man bemerkt leicht, daß auch die Urheber der mechanischen Erklärung der Association der Vorstellungen in der Einbildungskraft, und die eifrigen Verfechter der Gall'schen Kraniologie gar wenig oder nichts zur Durchführung des beliebten Materialismus einliefern konnten, so viel sie auch Manchen dafür geboten zu haben scheinen und gewiß geboten haben. Sie standen in einseitiger Auffassung und Erklärung eines Processes im Naturleben, den derjenige nicht einmal zu beachten braucht, der besser weiß, wo er die Geistigkeit der Natur gegenüber sicherer zu suchen hat, als in der Natur selbst.

Herausbildens aus der Allgemeinheit des Naturlebens und des Zurücksinkens in dieselbe. Die Natur bietet zwar ein Doppelgesicht, aber hat nicht Geist und nicht Geistesaugen.

14) Bevor wir zu dem zweiten Puncte fortgehen und über die Grenze des Naturlebens hinüberschreiten in die Region des Geistes, halten wir es für erheblich, die Unhaltbarkeit der Gründe anzudeuten, welche Prof. Scheidler in seinem Handbuche der Psychologie, und ausführlicher noch in der Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, herausg. von Ersch und Gruber ꝛc. für die Dualität der Substanzen im Menschen vorgebracht; wir halten uns an die im letztgenannten Werke vorgetragenen, weil sie hier am vollständigsten sich finden. Derselbe unterscheidet directe und indirecte Beweisgründe für den Dualismus, die Nichtidentität der Seele und des Leibes; zu den erstern zählt er 1) „das Psychische erfülle bloß die Zeit, das Physische den Raum;“ — allein das Physische erfüllt auch die Zeit, und manches Physische scheint wenigstens keinen Raum zu füllen, z. B. die Electricität; und dann tritt ja dasselbe Verhältniß auch im Thiere ein, wo doch wohl der Dualismus nicht statuirt werden soll. Hier wie in allen folgenden Puncten sprechen die Scheidler'schen Gründe eben so sehr für den Dualismus im Thiere, wie im Menschen, und eine an sich beseelte Physis scheint ihm ganz zu fehlen. 2) „Das Object, das im Raume angeschaut wird, sei nur Gegenstand der Seele, nicht das Vorstellende, Fühlende selbst;“ — mag sein, das ist auch vom Zeugenden und Gezeugten wahr, und doch sind beide nur physische Größen; und überdies handelt es sich nicht um numerische, sondern um specifische Verschiedenheit; — auch die dort erwähnte Einheit (Einfachheit) der Seele kommt nicht in Betracht, gegenüber der Zusammengesetztheit der Materie; denn jene psychische Einheit im Einzelwesen macht auch mit aller körperlichen Mannigfaltigkeit immer erst Eine Wesenheit, Eine Physis. 3) „Der Leib habe eine

eigene Lebenskraft, und nicht alle Lebensäußerungen (z. B. Verdauen) seien von geistigen begleitet;" — was soll das? Wenn die Physis präponderirend im Materiellen wirkt, mag sie wohl im Psychischen um so mehr zurücktreten; und wenn sie in A materiell fungirt, kann sie recht wohl in B psychisch geschäftig sein. 4) „Die Seele nehme unmittelbar sich selber wahr, den Leib nur vermittelst der Sinne." Wir glauben nicht, daß die Seele sich unmittelbarer wahrnehme, als den Leib; sich selbst nimmt sie gar nicht wahr; und wäre das auch, was folgte denn daraus? Für den Gegenstand der Frage nichts. 5) „Die Seele unterscheide sich bleibend vom Körper;" nun ja! sie ist ja auch eine ganz andere Phase der Natur. — Zu den indirecten Beweisgründen zählt Scheidler 1) „das Bewußtsein der verschiedenen Eindrücke wohne nicht im einzelnen Organe, auch nicht in einem gemeinsamen Organe;" wenn aber die andere Seite der Physis es hat, ist das nicht genug? nämlich ihre psychische Seite? 2) „Wenn wir nach Ueberlegung uns zu Etwas entschließen, so sei das nicht Folge der Eindrücke, sondern gehe aus uns hervor;" — das fragt sich sehr; das Ueberlegen kann entferntere Eindrücke lebhafter machen, und diese, zunächst nur vorgestellten aber doch realen Eindrücke, können bestimmend sein; und daß die Entscheidung aus uns erfolgt, beweiset so wenig die Heterogeneität Unserer und der Gegenstände, als auch, daß das Sehen aus dem Thiere kommt, seine Heterogeneität von dem Gesehenen;" Verschiedenheit ist nicht Heterogeneität, sonst wären auch zwei Bäume heterogen. 3) „Daß es im Körperleben Neigungen gebe, denen man psychisch widerstrebe, wie in krankhaften Zuständen;" allein in diesen ist als solchen das Gleichgewicht der beiden Factoren der Einheit gestört; was folgt daraus? Der Kampf des Fleisches mit dem Geiste durfte damit nicht auf Eine Linie gestellt werden. 4) „Man sei sich durch alle Zeit seiner Identität bewußt, während der Körper sich stets erneuere;" — wie aber,

wenn man mit Jacobi sagte: „das Ich von heute ist nicht das Ich von gestern," und wenn im Psychischen solche Assimilation Statt hätte, wie im Physischen. Und wenn das Naturwesen, wie die Schlangen, seine alte Haut abstreift, und gänzlich sich regenerirt, ist es darum ein anderes Wesen geworden, oder nicht vielmehr nur wieder integrirt und erneuert? Eben so nichtig sind Nr. 5, 6, 7 und 8; am nichtigsten aber Nr. 9: „Es lasse sich die unläugbare Thatsache, daß in dem geistigen Leben ganzer Völker in gewissen Zeiten bedeutende Veränderungen vor sich gehen, mit der Hypothese des Materialismus schlechterdings nicht vereinigen." Allein, lassen sich denn auch damit nicht bedeutende Revolutionen in dem physischen Leben ganzer Erdtheile vereinigen? — Sed haec hactenus.

15) Ueber jene Arten der Zustände im Menschen hinaus, die wir bis dahin im bloßen Naturmenschen beachteten, gibt es noch sehr beachtenswerthe andere, die ein vom Naturleben der Art nach verschiedenes anderes Leben beurkunden, über diese dann spreche die Fortsetzung, die im nächsten Hefte folgt.

Ueber das pädagogische Verhältniss der alten Welt zu den Zeiten des Christenthums. Von Dr. P. Volkmuth.

Die Geschichte des in der Erlösung begriffenen Menschengeschlechtes gibt, von welcher Seite man auch die bunten Thatsachen ihrer Epochen befragen mag, immer wieder unerschöpflichen Stoff zu fruchtbaren Betrachtungen an die Hand. Was defectiv vereinzelt und bruchstücksweise aus dem werkthätigen Leben der vergangenen Geschlechter nach und nach ins Dasein getreten, das holt sie, gefühl- und schonungslos gegen das Interesse des wechselnden Zeitgeistes, aus der Treue ihres Gedächtnisses in den bizarresten Gestalten wieder herauf, und führt

es in pragmatischer Ganzheit dem fragenden Blicke vorüber. Da sehen wir denn die krasseste Ignoranz mit dem Helllichte des wissenschaftlichen Gedankens gepaart, da begegnet uns die Reinheit der durch sich selbst belohnten Tugend mit dem excentrischen Auswurfe des sittlichen Verderbens im Conflicte, da erscheint die schrankenlose Willkühr des Despotismus in der beglückenden Nähe des gesicherten Rechtes; kurz, die schönen Ideale frei errungener Menschenwürde erfüllen mit den wüsten Ausgeburten der vollendetsten Thierheit zugleich die Annalen der Geschichte, und Fluch und Segen folgen in gleichen Schritten ihrem Zuge durch die Jahrhunderte, zum lauten Zeugnisse ihres lebensfrohen Daseins. — Woher diese unfügsame Gegensätzlichkeit jenes radicalen Zwiespaltes unsers Geschlechtes auch selbst noch in den Zeiten der fortschreitenden Erlösung? — Wird die Wahrheit der Idee doch über den Schein der falschen Wirklichkeit den Sieg behalten? — Gibt sich durch die Zeiten und Räume dieses vielbewegten Erdenlebens Ein zweckmäßig geleiteter, pragmatischer Zusammenhang kund, und zu welch endlichem Ziele? — So fragen wir auf den Trümmern der Vergangenheit, wir, das neueste Geschlecht, und sehen, halb zweifelnd, halb vertrauend hinaus in die dunkele Zukunft. Ein abwechselnd Gefühl von Wehmuth und Hoffnung folgt den Fragenden, wie sie, bald der Licht-, bald der Schatten-Seite des zweideutigen Schauspieles zugewendet, den Ernst des Lebens gegen die Hinfälligkeit des Augenblicks abwägen, auf daß sie in der Verworrenheit der Erscheinungen den festen Boden gewinnen, wo sich das Tribunal in höchster Instanz erheben müßte, mit der Ueberschrift: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“

Und dann glauben wir, die Geschichte von dem Standpuncte der allmählig sich vollendenden Erlösung aus besehen, die Erscheinung des Christenthums unbedenklich als den Hauptmittelpunct ansetzen zu können, an den sich die

großen Thatsachen auf beiden Seiten irgendwie werden anbinden lassen. Dies Eintreffen des Gottmenschen hat etwas so originell Epoche machendes für das Sein und Leben unseres Geschlechtes gehabt, und die daherigen Beziehungen auf die constitutiven Momente der Persönlichkeit des innern Menschen sind von so durchgreifender Bedeutsamkeit gewesen, daß man mit Fug und Recht hier die gleichschwebende Wage der Zeiten aufgehangen glauben darf. Was die vorchristliche Welt im Kampfe „des alten Adam“ mit dem stufenweise herabsteigenden und nachhelfenden „neuen Adam“ nach und nach wieder erobert und als ein geistiges Schärflein in den Gotteskasten der einzelnen Völker dieser Erde niedergelegt hatte, das wurde, anscheinlich durch einen schönen Zufall, in Wahrheit aber auf wunderbare, weil durch die Hand der leitenden Vorsehung gewollte Weise, bei dem Auftreten des jungen Christenthumes herausgenommen und, durch den Werth des neuen Evangeliums bereichert, zu Einem Gesammt-Kapitale für die künftigen Geschlechter zusammen getragen, auf daß es abermals, aber in veredelterem Sinne, wuchere und gewinne für das Reich Gottes bis zu der Zeiten Vollendung.

Es ist ein eben so wissenschaftlich belohnendes als gemüthlich erhebendes Geschäft für den kritischen Geschichtsforscher, sich von diesem Puncte aus auf den Flügeln des Glaubens an die göttliche Leitung der Menschengeschichte über die Grenzen der Gegenwart hinauszuwagen, um, durchmusternd den geistigen Haushalt der Völker aller Lande, aus dem Getriebe der factischen Vielheit der Erscheinungen die Einheit des Strebens zu entwirren, zu dem sie, ein anderes in anderer Weise, durch den allumfassenden Plan des gemeinsamen Erlösungswerkes berufen worden. Da treten Nationen aus dem Dunkel ihres politischen Nichts plötzlich ins kraftvolle Dasein, sie constituiren und entfalten sich; in der persönlichen Abgeschlossenheit ihrer geistigen Individualität vollziehen sie das

Sechs-Tage-Werk ihrer Geschäfte, sie treten wieder ab vom Schauplatze der Oeffentlichkeit und feiern ihren ewigen Sabbat. Und fragen wir nach der welthistorischen Aufgabe ihres Seins und Nichtseins, nach der Höhe und Tiefe ihres Standpunctes in dem Systeme der Erlösung, so ist es allemal Eine der großen Normal-Ideen des Menschengeistes, die sie, jede in ihrer Art, entweder nur vorbereitet oder weiter gefördert, der in gleicher Weise über sie geistig hinauswachsenden Nachwelt zum Vermächtnisse hinterlassen haben.

Dieser geistig testamentarische Verkehr zwischen den Völkern und Nationen unseres Planeten erscheint nun, nachdem er Jahrtausende schon eingeleitet und in kräftigem Werden sich Bahn gebrochen, bei der Ankunft des christlichen Zeitalters in vergrößertem Maaßstabe durchgeführt und zur ersten Hälfte als abgeschlossen. Die Alten, nachdem sie vor dem fortschreitenden Weltgeiste Rechenschaft über die Großthaten ihrer geistigen Wirthschaft abgelegt, ziehen den Gesammtertrag ihres durch die Völkerschaften fragmentarisch zerstreuten Gewinnstes einheitlich zusammen und legen die geläuterte Baarschaft ihrer Ideen in die zu frischer That fertigen Hände eines neuen Geschlechtes nieder. Fort rollte das Rad der Zeiten auf dem überererbten Grunde der alten Welt, und vor uns steht die neugeschaffene Gegenwart, beseelt und bewegt von dem Geiste des Christenthumes.

Die angedeuteten Thatsachen, bekannt und anerkannt, sehen sich nicht erst nach Beweisen um. Daß vor dieser Zeitrechnung Völker gelebt, daß diese in gar vielartiger Weise miteinander in Berührung getreten und sich gegenseitig ausgeglichen, daß dann mit dem folgenden Christenthume ein neuer Geist unter die Menschen gekommen und sich nach langen und harten Reibungen auf der Basis des Alten niedergelassen und angesiedelt habe, diese Vorgänge stehen als die großartigsten Thatsachen in der Geschichte da. Daß aber bei diesen selbigen Worten von Allen das-

selbe gedacht und geglaubt werde, ist eben nicht auch der Fall. Weder über die Bedeutung der alten Welt, noch über die des folgenden Christenthumes, noch endlich auch über den pädagogisch causalen Zusammenhang beider will man durchgängig einstimmig und im Reinen sein. Dem Verfasser scheint aber die speciellere Bekanntschaft mit diesen Dingen von ganz besonderem Gewichte zu sein, und auch die frische Gegenwart ist dabei ungleich mehr betheiligt, als es gleich anfangs scheinen möchte. Die polemischen Verhandlungen des Tages über das Normalverhältniß dessen, was man Philosophie nennt, zu allem geschichtlich Ueberlieferten, und namentlich zu einer geschichtlich vorgegebenen Offenbarung Gottes, sind nie mit größern Erwartungen, als eben jetzt, geführt worden. In dieses angebliche Dunkel könnte die Lösung unsrer vorliegenden Aufgabe vielleicht einiges Licht fallen lassen; und so entstand der Versuch, die dem geistigen Menschen natürlich angestammten Ideen, deren Entwicklung aus ihrem primitiven Ursitze und allseitige Durchführung ja die Philosophie als Wissenschaft ist, mit den oben gedachten Thatsachen des Ueberganges der alten Welt in die neue und den dabei betheiligten göttlichen Offenbarungen in normalen Einklang zu bringen, und damit zugleich das pädagogische Verhältniß der alten Geschichte zu der christlichen in seiner tiefsten Wurzel kennen zu lernen. Zu dem Zwecke folgende vorläufige Erinnerung als Anbindepunct.

Die Philosophie ist also ein Product des sich selbst überlassenen Menschengeistes, ein Umfang von Wahrheiten, die dem Menschen als solchem und unter allen Verhältnissen der Zeit und des Raumes zustehen und realiter möglich sind; im Unterschiede von der äußern Empirie, oder der nur historischen Uebernahme. Die Philosophie ist dann ferner eine theoretische oder eine practische, jenachdem sie die Wirklichkeit des Objectiven und die damit verbundene Wahrheit des Erkennens, oder die zu verfolgenden Zwecke für das handelnde Leben in Frage

hat. Die theoretische Philosophie geht, in ihrer idealen Vollendung angesehen, von den primitiven Erscheinungen des unmittelbaren Bewußtseins unter Leitung der theoretischen Vernunft aus und steigt so von Wirklichkeit zu Wirklichkeit, d. h. von Grund zu Grund, bis zu dem abschließenden letzten eines jenseitigen Gottes: und so ist ihre Aufgabe im Wesen die Eine selbige. Die practische Philosophie dagegen geht, nach den Aussprüchen der practisch thätigen Vernunft, sogleich zwei qualitativ von einander verschiedene Richtungen ein und bestimmt einerseits, als Moralphilosophie, das rein Sittliche, und andererseits, als Rechtsphilosophie oder Naturrecht, das pur Rechtliche. Auf der Idee der theoretischen Wahrheit des Erkennens beruht die Aufgabe der Wissenschaft, die Idee des Sittlichen, in Beziehung auf Gott nach Außen getreten, constituirt die Kirche, und die Idee des Rechtlichen ruft den Staat ins Dasein. Die der Wissenschaft, Kirche und Staat leitend unterliegenden Ideen sind also die drei Grundideen des theoretisch-practisch auftretenden Menschen, die ihre Wurzel bis in die innerste Natur seines Geistes selbst treiben. Sie, diese drei Ideen, ziehen sich durch sein gesammtes Wissen und Thun als normal hindurch, sie sind das ihm durch seine natürliche Einrichtung — aufgenöthigte, d. h. aus der Objectivität seines selbstigen Wesens hervortretende Richtscheit, zur Beurtheilung seiner theoretisch-practischen Vorkommnisse, und was, woher auch immer, ihm unter der Angabe des Wahren, des Sittlichen, oder des Rechtlichen von Außen geschichtlich dargeboten werden sollte, muß, um als solches befunden zu werden, sich der Censur dieser angebornen Behörde unterziehen. Ob aber diese drei Urideen des Menschen-Geistes erst wissenschaftlich im unmittelbaren Bewußtsein aufgesucht und da in ihrer realen Bedeutung psychologisch fixirt worden, oder aber ob sie, wie man sagt, nur im gesunden Menschen-Verstande und gleichsam inclusive sich durch die sämmtlichen Ver-

hältnisse seines Daseins hindurchziehen und als ein ver-verborgenes Schutzmittel gegen Irrthum und Schuld sicher stellen, dies hat auf ihren objectiven Werth keinen Einfluß; genug, die drei Ideen constituiren den Menschen im Menschen, und dieser kann sie demnach gerade so wenig außer Gebrauch und Ansehen setzen wollen, als er sich selbst nicht verlassen und entäußern kann. Mag also die Philosophie diese unverwüstliche Lehre immer wieder durch eine erkünstelte Theorie wegzuleugnen suchen; die aufgenöthigte Ansicht der Dinge und die unbewachte, weil unbewachbare, simple Praxis des gesunden Lebens außerhalb der Schule macht sie dafür eben so oft zur handgreiflichen Lüge an sich selbst. Wir aber kommen durch die Prämissen dieser Grundmomente unserer geistigen Existenz zu den gehaltvollsten Folgen.

Denn sehen wir, daß die sämmtlichen theoretisch-practischen Lebens-Erscheinungen des persönlich auftretenden Menschen, so vielfach modificirt sie sich auch nach Außen stellen mögen, doch irgendwie eine der drei angestammten Ideen des Wahren, des Sittlichen (Religiösen) und des Rechtlichen als leitende Norm zu Grunde haben, sehen wir, daß und wie die einzelnen Vorgänge des geistig getriebenen Menschen-Lebens immer nur eine speciell concrete Gestalt jener primitiv abstracten Dreiheit seien: so haben wir eo ipso erkannt:

Erstens, daß auch der erlösende Gott bei der Wiedererhebung des gefallenen und dadurch aus seiner theoretisch-practischen Normal-Richtung gerathenen Menschen, die diesen angeschaffenen drei Haupt-Ideen in ihrer realen Bedeutung nicht nur (negativ) respectiren und anerkennen werde, sondern (positiv) auch einzig darauf hinzielen müsse, diese Ideen in allem Wissen (Glauben) und Thun des Menschen wieder zu der ihnen ursprünglich angewiesenen, unbedingten Herrschaft zu bringen; und

Zweitens, daß die den Gang der Erlösung leitende Vorsehung auch die nach Außen tretenden großen Thatsachen der Geschichte durch alle Jahrhunderte nach diesem dreifachen Normal-Gesichtspuncte zu Einem harmonischen Ganzen pragmatisch werde aneinander reihen und ordnen müssen.

Wir haben hierorts nur die speciellen Erscheinungen, unter denen die alte Welt sich fortbildend ins Christenthum hinüberwarf, vor Augen und gehen zur Sache.

Und dann bedarf es nicht einer mit penibler Gezwungenheit hervorgesuchten Entwicklung künstlich verschlungener Beziehungen der geschichtlichen Phänomene, um die aus dem innern Geiste stammende Normal-Dreiheit des persönlich lebenden Menschen auch aus dem theoretisch-practischen Verkehre der Alten in ihrer factisch concreten Realität in die christlichen Jahrhunderte herüberkommen zu sehen. Die unzweideutige Stellung der vorchristlichen Geschlechter in den Tagen der Erscheinung des Menschen-Sohnes legt mit welthistorischer Offenheit die gewichtvollsten Momente zur Entscheidung in die Wagschale. Die theoretische Idee der Wahrheit, die practische des Sittlichen und des Rechtlichen, sind auch der dreifache Hebel der alten Geschichte gewesen: sie ziehen sich, hier nur vorbereitet, dort gereinigter und der Vollendung mehr entgegenwachsend, fort und fort durch die bunten Reihen der einzelnen Völkerschaften bis zur Morgenröthe des neuen Evangeliums. Da hat die alte Welt ihre Aufgabe gelöset und die Acten werden auf immer geschlossen. Sie liegen vor uns diese Acten, wir öffnen sie und lesen: — Griechische Wissenschaft, Jüdische Moral und Römisches Recht — sind der reine Endertrag des dreifachen Strebens der vorchristlichen Zeitalter. In schroff nationaler Gegensätzlichkeit stehen diese drei geistigen Phänomene, die Blüthe vieler Jahrhunderte, einander gegenüber, und sich wechselseitig postulirend und ergänzend,

sind sie schon im Vollzuge aus der starren Abgeschlossenheit ihrer einseitigen Vollendung sich gleichsam zu Einer persönlichen Ganzheit zu constituiren und, einfließend beeinflüssigt, ineinander zu laufen: da ereilt sie die frohe Botschaft des — neugebornen Heilandes. Auch diese Thatsachen, großartig und bedeutungsvoll wie sie sind, liegen ungezweifelt vor Aller Augen; für unsern diesmaligen Zweck noch folgende Einzelheiten zur überblicklichen Beachtung.

1. Die jüdische Moral. — Das durch den Sündenfall des ersten Adam zerrüttete und in sich selbst verderbte Menschengeschlecht sank tief und tiefer in die Finsterniß des Irrthums und des Bösen. Und als Gott sah, „daß sein Geist nicht bei dem Menschen bleiben werde“ (1 Mos. VI. 3), da gereuete es ihn, den Menschen geschaffen zu haben, und er vertilgte ihn von der Erde. Nur Eine Familie, die in treuer Verbindung mit dem Urquell alles Lebens geblieben, entrann unter göttlichen Schutze dem allgemeinen Untergange, zur Grundlegung einer bessern Zukunft. Ein neues Geschlecht ergoß sich allseitig über die neue Erde; doch mit ihm abermals der eingefleischte Geist des alten Verderbens. Die Liebe des erlösenden Gottes folgte auch hier dem Verirrten, bald väterlich warnend, bald richterlich strafend, auf daß er umkehre und folge der leitenden Stimme des eignen Bewußtseins. Das Gewissen, dieses in dem innern Selbst unverwüstlich gegebene Richtscheit des Lebens, ist die erste Vereinigung der natürlich angestammten Gesetzlichkeit des moralisch practischen Vernunftgesetzes mit der übernatürlich nachhelfenden Gnade, der primitive Anfang des ganzen großen Erlösungswerkes; kurz: das erste Zusammentreffen des philosophischen Princips im Menschen mit dem übernatürlich geoffenbarten Beisatze. Und als diese geheime Macht des zum Bessern antreibenden Gottes in dem betäubenden Rausche der erbsündlich unordentlichen Sinnlichkeit nicht anerkannt wurde, da er-

sah sich der Herr den Einen aus Allen, der, stark im Glauben, allein seiner Stimme gehorsamt hatte“ (1 Mos. XXII. 18), und in ihm segnend alle Völker der Erde, machte er ihn zum Vehikel der Verheißungen für alle Zukunft. Die Nachkommenschaft des Geprüften und treu Befundenen, von jetzt an unter den unmittelbaren Schutz des Himmels gestellt, war im Begriffe, sich zu einer politischen Nation zu constituiren, als sie unter furchtbar feierlichen Gestalten, von Gottes eigenem Finger geschrieben, die — Gesetztafeln des sittlichen Lebens erhielt und gläubig beschwor. Die erst noch verborgene Stimme des göttlich erleuchteten Gewissens und der angestammten Vernunft stellte sich jetzt unter gleich göttlicher Auctorität factisch-positiv nach Außen, das Princip der Moral wurde zur öffentlich sanctionirten Norm der Nation erhoben, und Judenland durfte sich einer Vollendung und Reinheit des sittlichen Lebens rühmen, wie kein anderes noch auf dieser Erde*). Die werkthätige Realisirung der zehn Gebote von Sinai ist das Factotum der jüdischen Geschichte, einer moralischen Geschichte, zu der das Volk in den Urzeiten der Erlösung den Grund gelegt, und die es bis auf den heutigen Tag noch durch alle Welt bruchstücksweise durchzusetzen sucht. So viel über die Gestaltung der dem Menschen-Geiste angestammten Idee des Sittlichen bis auf die Erscheinung des Christenthums.

2. Die griechische Wissenschaft. — Setzen wir aus Asien nach dem europäischen Griechenlande über, so tritt uns der angestammte National-Geist sofort in wesentlich anderer Gestalt entgegen. Es ist eine auffällige Eigenthümlichkeit, die auch der absichtslosesten Beachtung

---

*) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß hier nur von der gottgewollten, idealen Bestimmung der Juden Rede sein könne, hinter der die concrete Wirklichkeit freilich zu allen Zeiten ziemlich weit zurückgeblieben. Dasselbe gilt von den folgenden Griechen und Römern.

nicht entgehen darf, daß die geistige Thätigkeit des Juden-Volkes sich in dem Einen Worte des starren Festhaltens an dem alt Herkömmlichen characteristisch ausspreche. Die geschichtlich vorfindlichen Ueberlieferungen der Väter sind die stabile, unbewegliche Basis, auf der der Jude fußt, und die er, ohne innere Selbstthätigkeit, nur gläubig festhält. Wie ganz anders die Griechen! Verfolgen wir die griechische Geschichte von da, wo sie sich in unverbürgten Poesieen verliert, bis auf den letzten Athemzug ihrer Existenz herab: das Princip der freien Selbstbewegung von Innen heraus ist die Eine belebende Seele dieser schönen Epoche der Menschengeschichte. Doch beschränken wir uns auf die Frage nach dem Character der griechischen Wissenschaft.

Wie die Idee des Sittlichen, so auch hatte die der Wahrheit des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt in dem fernen Oriente, dem Ausgange des Menschengeschlechtes, sich nach und nach verdunkelt und endlich ganz verloren. Das Vorwalten des sinnlich intelligenten Lebens hatte die der rein geistigen Vernunftidee eignende Anerkennung des substanzialen Dualismus allmählig verdrängt, das absolute und das creatürliche Sein liefen unter der Gestalt eines Emanations-Pantheismus einheitlich ineinander und tief und tiefer sank die theoretische Selbstständigkeit des persönlich intelligenten Geistes in die Sclaverei eines phantastischen Sensualismus. Vielartig, doch im Wesen identisch, zog diese Grundansicht der Dinge gegen das westliche Asien hinüber, bis sie sich in dem europäischen Griechenlande an der geistigen Rüstigkeit des Nationalcharacters brach und dann vollends und auf immer sich verlor. Die Geschichte des theologisirenden Menschengeistes nimmt hier eine veränderte Richtung.

Daß Philosopheme des Orientes in Griechenland eingetroffen, hat man theils vermuthet, theils bruchstücksweise nachzuweisen versucht. Dem sei wie ihm wolle; daß aber den Griechen das geschichtlich Ueberkommene nur zur An-

regung productiver Selbstthätigkeit gedient, daß die griechische Philosophie aus griechischem Geiste hervorgegangen, darüber wird nicht gestritten. Die Griechen sind in der Philosophie die anerkannten Meister des Alterthums. Ohne geschichtliche Festhaltung der theologischen Ueberlieferungen stehen sie, getrieben durch das in ihnen rege gewordene intelligente Bedürfniß, die Möglichkeit der Dinge dieser Welt zu begreifen, frei und selbstthätig vor der großen Frage nach dem letzten Grunde alles Seins. Weil noch bei dem störenden Uebergewichte der empirischen Verstandesansicht, gewinnen sie gleich anfangs freilich nur ein inweltlich causales Princip alles Entstandenseins; aber die selbstsuchende theoretische Vernunft ist doch in intelligenter Bewegung und dadurch zur Spontaneität des Geisteslebens der erste Schritt gethan. Und kraftvoll hat sie sich erhoben, die griechische Vernunft! — In gradueller Allmähligkeit sehen wir ein System auf dem andern entstehen und der Mündigkeit des Gedankens entgegenwachsen, in gleicher Stufenfolge richtet sich der Blick nach oben, der Dualismus, die alte verlorne Wahrheit, wird erst dunkel wieder geahnt, dann zweideutig erfaßt, und endlich von Anaxagoras und entschiedener noch von dem großen energischen Plato als die wahre Philosophie ausgesprochen und durchgeführt. Dieser aus dem innern vernünftigen Geiste gewonnene Vernunftglaube an das Dasein eines über alle Welt dualistisch hinausliegenden Gottes ist in derselben welthistorischen Bedeutung das ausschließliche Eigenthum der griechischen Nation, in welcher die Heranbildung des geistigen Sittengesetzes dem asiatischen Juden zur Aufgabe geworden.

3. Das römische Recht. — Wir stehen vor dem geschichtlichen Leben der Römer, und die vorherrschende Geistesrichtung tritt uns zum dritten Male in anderer Gestalt entgegen. Finden wir bei den Hebräern schon eine aus den Urzeiten sich stufenweise herabziehende Vorbereitung zu ihrem dereinstigen practisch-moralischen Stand-

puncte im Gesammtleben der Völker, bricht bei den Griechen andererseits mit dem ersten Anfange ihrer Geschichte schon die theoretisch selbstständige Frage der Wissenschaft herein, so führt uns der Römer mit dem Aufbau seiner Vaterstadt sofort das Princip des staatsbürgerlichen Rechtes als die leitende Norm seiner großen Zukunft entgegen. So wollte es der Geist der Menschengeschichte. Das assyrisch-babylonische Reich trat ab und Persien erhob sich auf seinen Trümmern, Macedonien schritt über Persien her, auf daß es selbst wieder der Weltherrin Roma zur Beute werden sollte. Die erlösende Vorsehung, welche aus dem fernen Asien das Sittengesetz nach Judäa rettete und läuterte, und die Reinheit des Glaubens in gleicher Richtung an Griechenlands rüstiger Denkkraft vorbereitete, diese Vorsehung hatte auch den thatkräftigen Römer zum letzten Sachwalter der Rechtsidee in der alten Welt ausersehen. Der römische Staat war daher von jeher ein Kriegsstaat, ein rüstiger Arm zur Realisirung der politischen Ideen, die sein erster Romulus mit der Muttermilch der räuberischen Wölfin eingesogen hatte. „Daher das Interesse, das die Römer so gerne an fremden Völkern nehmen, denen sie sich als Bundes- oder „Schutzverwandte, oder als Schiedsrichter, gewiß nicht „aus Menschenliebe, aufdrängten. Ihre Bundesfreundschaft wurde Vormundschaft, ihr Rath Befehl, ihre Entscheidung Krieg oder Herrschaft. Nie hat es einen kältern Stolz und zugleich eine schamlosere Kühnheit des „befehlenden Aufdringens gegeben, als diese Römer bewiesen haben: sie glaubten, die Welt sei die ihre, und „so ward sie's *).“ Die Römer nehmen, sobald sie aus dem Nichts des öffentlichen Lebens in's Dasein getreten, alsbald und mit der vollsten Entschiedenheit eine politisch-practische Richtung, und mit einem Erfolge, daß sie auf dem Culminationspuncte ihrer Geschichte die ganze

*) Herder, „Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit.“

alte Welt zum Beweise ihrer Bestimmung aufzuführen hatten. Rom dictirte endlich das Rechtsgesetz, nach dem sich die großen Verhältnisse des Staatenlebens von einem Ende bis zum andern ordnen und nebeneinanderstellen mußten. —

So sehen wir denn die alte Welt, ein dreifach ausgeprägtes Fragment der drei constitutiven Ideen, in drei Richtungen den graden Weg aus ihrer originellen Heimath nach Westen verfolgen, und, defectiv aufeinander hinweisend, ziehen die drei letzten Repräsentanten die geistige Lücke ihrer persönlichen Einseitigkeit durch alle Epochen ihrer Existenz hindurch, bis zum — plötzlichen Wechsel der Tage. Befreunden wir uns daher mit dem Griechen, wenn er, getrieben in der ihm vorherrschend angestammten Geistes-Richtung, nur seinen Gang geht, und in der Isolirung seiner Lage alles Wissens habhaft zu sein wähnt; halten wir es dem Juden nicht zur Klage, daß er, im ausschließlichen Besitze eines Moralgesetzes, mit kalter Selbstgefälligkeit sich in sich selbst zurückzieht, weil er über Kanaans Grenze hinaus nichts Gutes mehr zu finden wisse; und endlich auch wollen wir den Römer (Cicero) verstehen, wenn er, patriotisch berauscht von der welthistorischen Aufgabe seiner Nation, bekennt: „Incredibile est enim, quam sit omne ius civile, praeter hoc nostrum, inconditum ac paene ridiculum.“

Drei Nationen sind also zuletzt im Alleinbesitze des geistigen Reinertrages des gesammten Alterthums und bereit, dreifach einseitig ausgerüstet, zu Einer persönlichen Ganzheit zusammen zu treten. Auch dieser wechselseitige Austausch des Einheimischen mit den doppelfremdartigen Ergebnissen des Wissens und des Handelns mußte noch erfolgen, ehe die neue Zeit zu neuem Leben Wurzel fassen konnte. Alexander der Große hatte die Europäer nach dem fernen Asien und Africa geführt, und griechische Philosophen kreuzten auf griechischen Eroberungen nach allen Seiten umher. Gleichergestalt zog griechische Weisheit

nach dem Westen der römischen Provinzen, Rom selbst nahm den philosophirenden Fremdling auf, und wer noch zu den wissenschaftlich Gebildeten gehören wollte, mußte griechisch erzogen und mit griechischer Gelehrsamkeit ausgerüstet sein. Seiner Aufgabe nachkommend, erscheint andererseits auch der Römer; aber die politische Hand führt das Schwert der Eroberung. Griechenland fällt unter seinen Streichen, Judäa auch, und von dem atlantischen Meere im Westen bis zu dem fernen Asien, von den schottischen Gebirgen des kalten Nordens bis zu den brennenden Sandwüsten Africas tragen die sieggewohnten Adler der römischen Legionen die Institutionen des römischen Rechtes. So stand die alte Welt, da war — ihre Uhr abgelaufen, weil gekommen ihrer Zeiten Vollendung. Die theoretisch-griechische Weltbildung fiel mit dem practisch-römischen Weltreiche einheitlich zusammen, und aus den Trümmern der jüdischen Moral erhob sich der Geist der christlichen Weltreligion. Denn als „es geschah zu derselben Zeit, daß vom Kaiser Augustus ein Gebot ausging, daß der ganze Erdkreis beschrieben werden sollte" (Luc. II. 1), damit er auf der Höhe des Thrones die Größe seiner Macht ermesse: da fand er den Letztgebornen seiner Unterthanen in der Armuth der Krippe, der zugleich war der Erstgeborne für alle Zukunft.

Das Gesagte mag genügen, um die geschichtlich concrete Erscheinungsweise der drei Hauptideen und deren allmälige Concentrirung zu Einem organischen Ganzen vor der Ankunft des Erlösers überblicklich kennen zu lernen; jetzt über das pädagogisch-causale Zusammentreffen der drei abschließenden Völkerschaften mit dem Evangelium des neuen Christenthumes. —

Was die alte Welt, getrieben durch die angestammten drei Urideen des Wahren, des Sittlichen und des Rechtes, allmälig zu Tage gefördert und als Reinertrag ihres dreifach geistigen Verkehrs endlich aufgespeichert hatte, das

mußte, eben weil es die primitiv characteristischen Anfänge des Erlösungswerkes entfaltet, sich zu einem soliden Fundamente des höher leitenden Christenthumes hergeben, und den Bau der Vollendung in seinen drei Theilen stützend aufrecht halten. Dies führte aber, wie in allen pädagogisch-causalen Verhältnissen, eine gegenseitige Reaction der beiden Factoren herbei. Ankämpfen mußten die alten Wirklichkeiten in ihren drei Gestalten gegen den Eindringling der neuen Lehre, und, um sich zu fristen, sich schützend in sich selbst einhüllen; aber vernichten oder nur abweisen ließ sich dieser darum nicht, weil er göttlicher Abkunft war und unter göttlichem Schutze sich einführte. Es mußte sich also endlich zur objectiven Basis unterlegen, das fallende Alterthum, und aus seinem dreitheiligen Ideen-Werthe einen dreifach neubeseelten Zustand des Lebens aufsteigen sehen. Aber das geistig nachhelfende christliche Moment hatte andererseits auch kein schrankenloses Thun zur veredelnden Wirksamkeit in Händen; die Verkündiger des neuen Evangeliums mußten rückwärts sehen nach dem testamentarischen Nachlasse der alten Welt, und, um selbst festen Boden zu gewinnen, an diesem erst den letzten Willen der Heimgegangenen vollziehen. Was die vorchristlichen Jahrhunderte in stufenweiser Allmähligkeit fixirt und abgeschlossen nach Außen gesetzt hatten, das erwartete, im Wesen unantastbar und heilig, weil im innern Menschen widerhallend, nur ein neubeseeltes Geschlecht, damit es auch die Epochen des Christenthumes für die Geschichte der W i s s e n s c h a f t, der K i r c h e und des S t a a t e s ausfülle. Und so ist es geschehen. Das Capital der Alten, respectirt und unversehrt herübergebracht, hat sich mit dem christlich veredelnden Beisatze vereint, und die Thatsachen des neuen Lebens zeugen unzweideutig, weß D o p p e l g e i s t e s Kinder sie seien. Die t h e o r e t i s c h e P h i l o s o p h i e der G r i e c h e n liegt in ihrer geistigen Vollendung der christlich-theoretischen Wahrheit als unveräußerliche Grundlage der wissenschaftlichen Selbstüberzeugung unter; der D e k a-

log des jüdischen Volkes, in gleicher Weise geistig vollendet und veredelt, durchzieht constitutiv das Moralgesetz der christlichen Liebe; und auch das römische Recht endlich steht, in der bessern Gestalt der reinen Geistigkeit seiner Bestimmungen gewonnen, als normales Richtscheit da, zur Regulirung der politischen Verhältnisse in christlichen Staaten.

Gehen wir nun auch auf diese Dreiheit der neuentstandenen Zeit, wie sie sich auf den unterliegenden drei Ideen der alten erhoben und christlich vollendet, etwas specieller ein. Wir müssen dies um so mehr, da wir wenigstens bei Einer dieser drei Grundfesten der ganzen großen Menschengeschichte auf Ergebnisse stoßen möchten, die, so schlagend richtig sie auch nach dem Gesagten immer wieder hervorspringen wollen, doch namentlich in diesen Tagen nicht wenig Widerspruch finden. Wir können nicht umhin, hierauf zum mindesten aufmerksam zu machen.

1. Die griechische Philosophie. — Mit dem Geständnisse, „die griechische Philosophie sei in ihrer wissenschaftlichen Vollendung die theoretische Grundlage der positiv christlichen Theologie," stoßen wir dermalen, wo so ganz anderartige Erscheinungen den literarischen Markt besuchen, gewiß nach mehren Seiten hin an. Dies ist uns nicht unbekannt, und dennoch können wir nicht unterlassen, der Wahrheit die Ehre zu geben, und versichern, daß das Gesagte unser voller Ernst sei. Wir wollen uns erklären.

Die theoretische Vernunft, als welche dahin geht, jede reale Wirklichkeit aus ihrem Grunde als möglich zu begreifen, ist die belebende Seele der griechischen Philosophie, und diese Vernunft ist es auch, die in ihrer geistigen Reinheit und ohne durch die anschauliche Weltansicht des empirischen Verstandes in ihren Functionen beeinträchtigt zu werden, über die Dinge der Erfahrung zu dem Glauben an einen jenseitigen Gott, als den höchsten und letzten Grund alles Seins, hinausführt. Und dies haben

ja auch die Griechen durch die That offen genug bewiesen, indem sie, nach vielfachen Vorstufen unter der Herrschaft des vorwaltenden Verstandes, endlich das Uebergewicht des Vernunftgedankens in Anaxagoras und dem rüstigen Plato gewinnen und unerschütterlich in den Vordergrund stellen. Bis dahin kam die griechische Vernunft, — als welche außerhalb aller Offenbarung auf eignen Füßen stand! — und nicht weiter, und wir verzeihen ihr gern, daß sie zwar einen jenseitig persönlichen Weltordner, aber nicht auch den absoluten Weltschöpfer gefunden hat. Die griechischen Philosophen haben Großes gethan in ihrer rein natürlichen Verlassenschaft, und unwidersprechlich zeugen sie von dem, was der Mensch schon durch die bloße Kraft seiner angestammten Intelligenz von Hause aus und ohne alle positive Dogmatik zu erreichen im Stande sei. Die heidnischen Griechen haben den Grundstein gelegt, den sie durch den Hebel der im Menschengeiste gegebenen theoretischen Vernunftidee aus dem innersten Bewußtsein herausgewälzt: wir stehen im Vollgenusse des positiven Christenthumes, unsere Sache ist's, das Gebäude selbst nach dem Maaßstabe der vollendeten Wissenschaft aufzuführen.

Aber hier ist des Streites Ausgang für unsere Tage. Der Maaßstab unserer Wissenschaft, so sagt man, sei nicht mehr der der griechischen Vernunft; denn der griechische Grundstein sei der christlichen Sache nur ein Stein des Anstoßes. Und daher all die sonstigen Mißverständnisse! — Die christliche Dogmatik hat mit der Ueberschwenglichkeit ihres Reichthumes die Lehren der Philosophie auf einmal so sehr überschüttet, daß man vor lauter Christen die Menschen nicht mehr sieht, und wie dadurch die Wissenschaft überhaupt gar vielartige formelle Versuche auf gesichertem Materiale anzustellen nicht ermüdet, so speciell auch ist nach der Griechen Heimgang der angeblich neuentdeckten Beweise eines Gottes in christlichen Zeiten nicht Maaß und Ende mehr zu sehen. Da werden die

mannigfaltigsten Proben gemacht, die Existenz eines Gottes darzuthun, Proben, die bei der durchgängigen Excentricität ihrer Wendungen nur noch zwei Dinge miteinander gemein haben, das eine, daß sie sämmtlich den schon vorab christlich geglaubten Gott für ihre Wissenschaft versteckt im Hintergrunde haben, und das andere, daß sie *eben dadurch* den griechischen Vernunftweg mit einem anscheinlich aufgefundenen neuen vertauschen zu können meinen. Die heidnischen Griechen und ihre aus dem natürlichen Menschen-Geiste sprechende Philosophie sollen mit den christlichen Dingen gar nichts gemein haben können, und wer als getaufter Christ heute noch das, was jene, durch die gesunde Natur ihrer Vernunft getrieben, nur begonnen haben, im Helllichte des psychologischen Selbstbewußtseins derselben Vernunft wissenschaftlich vollendet, und als solches dem christlichen Glauben unterlegt d. h. wer heute auf griechischem Vernunftwege den dem Christenthume eignenden absoluten Schöpfer *rein philosophisch* gewinnt und beweiset, der findet mit seinem Gotte, *weil er ein heidnischer und kein christlicher sei*, keinen Glauben mehr, der philosophirende und theologisirende Zeitgeist erhebt sich in all seinen Formen und Gestalten dagegen, und es soll damit nichts gewonnen, vielmehr alles verloren sein, weil man, wie die Einen sagen: „*hinter den idealen Anforderungen des Tages zurückgeblieben*,“ wogegen die Andern erinnern: „*daß schon christgläubig niet- und nagelfeste Wahrheiten nicht erst noch philosophisch bewiesen werden dürften, wenigstens nicht nach Weise der unchristlichen Heidenkinder bewiesen werden könnten*:“ als wenn die Heiden nicht auch Menschen gewesen, oder doch der werdende Christ erst alles rein Menschliche von sich abzustreifen hätte! Die Philosophie hat sich seit jenen gesunden Naturzeiten der vernunftbewegten Griechen aus einer Form in die andere herumgeworfen, und die Beweise eines Gottes laufen in gleicher

Anzahl entsprechend ausstaffirt hintendrein; aber was der Tag gebar, das nahm er zerstörend wieder mit sich fort, die Zeiten wechseln und mit ihnen der Geist der Wissenschaftlichkeit; aber unerschütterlich, weil auf der theoretischen Uridee des Menschengeistes basirt, steht der Beweis der griechisch begründenden Vernunft. Und dies hängt mit der rückgängigen Bewegung der Philosophie seit den griechischen Zeiten bis auf die frische Gegenwart in der genauesten Verbindung, so zwar, daß sie, die Philosophie, nachdem die Griechen ihre höchste und letzte Frage, die nach der Existenz eines Gottes, in den Mittelpunct der Untersuchungen gezogen, und dann mit Cartesius die tiefer liegende nach dem substanzialen Dualismus zwischen der Natur und Geisterwelt zur Hauptfrage geworden, durch Kants originellen Gedanken einer „Kritik der reinen Vernunft" endlich im unmittelbarsten Bewußtsein des eignen Geistes ihren Ausgang genommen, und da, geleitet durch das psychologisch erfaßte Gesetz der Vernunft, den griechischen Instinct in seiner unveräußerlichen Bedeutung für den geistig intelligenten Menschen gefunden, mit dem Lichte des Selbstbewußtseins die ganze große Reihe der Realitäten von dem primitiven Ich bis zu dem abschließenden persönlichen Gotte wissenschaftlich erhellt und gläubig wieder gewinnt. Und so ist die Sache der neuen Wissenschaft im Wesen immer noch die der alten; das Neue ist nur ein neuer Ausgangspunct. Der Geist der Wissenschaft ist und bleibt der eine selbige; die Hauptprobleme wechseln mit dem Bedürfnisse des Zeitgeistes, und was in des Menschen eignem Bewußtsein zu lesen, was den großen theoretischen und practischen Vorkommnissen des Einzelnen und der Gattung als normales Richtscheit natürlich angestammt und unveräußerlich ist, und wie er von da in die mannigfaltigen Formen des Lebens und des wissenschaftlichen Treibens hinüberkommen und legitim anbinden könne, — das ist die Le-

bensfrage unsers Zeitgeistes, und ihre Antwort ist nicht mehr ferne *).

Aber dieser unser in die Enge getriebene, griechische Vernunftbeweis eines Gottes hat ja selbst eine altapostolische Approbation. Paulus gibt sich geradezu als Heidenapostel: und dann sind wir zu glauben geneigt, daß er doch auch von der heidnischen Sache etwas begriffen habe. Und dies muß wohl der Fall gewesen sein, indem er, die Offenbarung in der einen Hand, mit der andern die Heiden ohne Weiteres auf ihren rein natürlichen Standpunct verweiset, wo sie den überweltlichen Gott auch ohne eine positive Offenbarung zu kennen, durch ihre eigne Intelligenz d. h. rein philosophisch, hätten finden können, und daß sie sonach, den positiven Juden gegenüber, gar nichts zur Entschuldigung vorbringen könnten. Ja sogar die Grundlage des Beweises gibt er ihnen an die Hand. Seit Anbeginn der Welt sei Gott aus seinen Werken erkennbar (Röm. I. 19 ff.), und man dürfe sich nur darauf einlassen, um ihn da zu finden und gläubig fest zu halten. Kurz: Der Apostel hat im Umgange mit den Heiden, das ächt menschheitliche intelligente Princip der theoretischen Vernunft im Auge, das Princip, welches den griechischen Philosophen allmählig den Weg nach Oben bahnte, und sie da zu Resultaten führte, die consequent genug der große Apostel auch wieder zu respectiren nicht anstand **).

Und endlich zeigt sich die Angehörigkeit des griechisch philosophischen Beweises zur theoretisch wissenschaftlichen Basirung des positiven Christenthumes auch noch an den Reactionen zwischen den ersten christlichen Theologen und

---

*) Das Weitere siehe in des Verfassers Schrift: „Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel." Köln 1837. bei Lumscher. S. 77 — 103.

**) Orig. contr. Cels. I. p. 317: Ὁ μὲν οὖν Παῦλος συνιδὼν ὅτι ἔστιν ἐν φιλοσοφίᾳ Ἑλληνικῇ οὐκ εὐκαταφρόνητα τοῖς πολλοῖς κ. τ. λ. —

den heidnischen Philosophen. Die griechischen Philosophen hatten den rechten Weg gefunden, der zu Gott führt, weil sie, ohne ihn künstlich gesucht zu haben, durch die gesunde Natur darauf geführt worden waren; aber sie waren da nicht vollends zum Ziele gekommen, und das hatte auch seinen schönen Grund. Hierauf erschien die Vollendung der heidnischen Hauptfrage durch das Dogma der absoluten Schöpfung im Christenthume, und der Gegensatz war unvermeidlich. Daß nun die griechische Philosophie mit all ihrem rein natürlichen Wissen im Wesen null und nichtig sei, daß sich auf dem griechischen Vernunftwege so gar nichts von Erheblichkeit über Gott und dessen Verhältniß auffinden lasse, das rückten die christlichen Theologen den Heiden keineswegs vor; ihr eigenes Bewußtsein widerlegte sie, da sie großentheils heidnisch-philosophisch erzogen, einige selbst Philosophen gewesen waren, und so die unverwüstliche Richtung der reinen Menschheit an sich selbst voraus kennen gelernt hatten. Was geschah? Richtig genug versetzen sie sich mit dieser rein philosophischen Frage auf den heidnischen Standpunct, machen aber da, als in damaliger nichtpsychologischer Zeit, ohne Kenntniß der reingeistigen Natur der Vernunft, die wunderlichsten Versuche, die Tendenz der alten Wissenschaft, die sie nicht lassen *konnten*, mit dem Gehalte des neuen Glaubens, den sie nicht lassen *wollten*, in gebührlichen Einklang zu bringen. Sie standen ja auch dem rein menschlichen Standpuncte noch zu unmittelbar nahe, waren selbst von Hause aus nur zu sehr pure Menschen gewesen, als daß sie nun in dem Reichthume ihres positiven Zuwachses im Ernste auf dessen Annihilirung hätten ausgehen können. Jetzt aber, nachdem die Heiden ausgestorben sind, oder doch die Wissenschaft der christlichen Theologie nicht mehr mit ihrer nackten Menschheit incommodiren, und die Jahrhunderte der christlichen Enkel sich rein positiv fortbewegt haben, hat sich die Sache, zwar nicht im Wesen, aber als Thatsache, rundweg umgekehrt. Doch

umsonst. Der Zeitgeist ist nach und nach bis zu seinem eignen persönlichen Ich herabgestiegen: da ist der Quell aller Vergangenheit, von da wird er auch ordnen alle — Zukunft. Wir aber haben hierorts vorerst genug daran, auf den Widerspruch der concreten Wirklichkeit mit der Wahrheit der Idee hingewiesen zu haben.

2. Die jüdische Moral. — Die Philosophie ist ein reines Erzeugniß des sich selbst überlassenen Menschengeistes: daher die vielen Philosophien d. h. Versuche zu philosophiren, mit der jedesmal speciellen Denkweise des betreffenden Subjectes versehen, und daher auch die bunten nichtgriechischen Beweise eines Gottes an der Stelle des einzig legitimen. Ganz anders verhält sich's aber mit der jüdischen Moral und dem folgenden römischen Rechte, dem practischen Doppelfundamente des Christenthumes. Das Sittengesetz der Juden, mit dem wir es hier vorab zu thun haben, war nicht auch schon ursprünglich der subjectiven Individualität des Einzelnen überlassen; äußerlich positiv war es ja geworden, dieses Gesetz, und in harten Stein eingegraben, so daß der Fragende, um sich zu überzeugen, sich nöthigenfalls den Kopf an seiner Realität zerstoßen konnte. Objectiv unberührbar und geschützt ist es daher aus dem alten Judenthume in das neue Christenthum bis auf die lebendige Gegenwart herübergekommen, und es zieht sich mit unbedingter Auctorität durch die sämmtlichen Verhältnisse unseres practischen Lebens hindurch; aber auch seinerseits veredelt und vergeistigt im Sinne der christlichen Liebe.

Der Sohn war ja nicht gekommen, „das Gesetz aufzuheben, sondern es zu vollenden," und d. h. hier: die vorbereitende und vorerst nur auf blinden Gehorsam berechnete Moral des Juden sollte durch den bessern Beisatz des Christenthumes dem handelnden Menschen zur persönlich freien Selbstbestimmung des sittlichen Lebens verhelfen, sollte die empirische Knechtschaft der abhängigen Knechtschaft zu der der geistigen Kindschaft erheben,

sollte die niederdrückende Furcht des äußern Gesetzes durch die erhebende Liebe des innern Selbst verdrängen, und was ehedem der starre Buchstabe schonungslos getödtet hatte, das konnte jetzt, von Reue und Hoffnung bewegt, die Hände zum Himmel erheben und beten: „Vergib uns unsre Schuld, als auch wir vergeben unsern Schuldigern.“ Und diese selbstige Aussage des Heilandes über das Verhältniß seiner Lehre zu der Moral des Judenthumes bewährt er auch durch alle That. Die Predigt des neubeseelten Moralgesetzes auf dem Grunde des alten ist die vorwaltende Seite seines Lebens, und wo immer er lehrend auftritt, da sehen wir ihn als den Lehrer der christlichen Liebe und Heiligkeit, nach dem Vorbilde seines und unsers himmlischen Vaters. Nicht sclavischer Gehorsam mehr, nicht kalte, gefühllose Observanz eingerosteter Gebräuche und Formalitäten, nicht lieblose Strenge unter der Auctorität des unbeweglichen Schriftwortes sollten die leitenden Motive seiner Tugend sein; in dem Innersten des geistigen Menschen selbst bindet er lehrend an, die a priori angestammten Ideen von Sittlichkeit sind der feste Anker, an dem sich die Grundsätze des neuen Lebens anhalten müssen. Kurz: ein auf den moralischen Aussprüchen des practischen Vernunftgeistes in höchster Instanz basirtes Christenthum wollte der Heiland, und in dem Sinne dem Menschen in seiner Geistigkeit als Selbstzweck achtend und erhebend, appellirt er auch zum Beweise der innern Wahrheit seines Evangeliums an das normale Bewußtsein des eignen Selbst, an den einheimischen Herd der persönlichen Menschheit, da, wo die Freiheit des Willens wohnt und Tugend und Sünde ihre divergirenden Richtungen hernehmen: „Wenn Jemand meinen Willen thun will, der wird erfahren, ob diese Lehre aus Gott sei, oder ob ich von mir selber rede.“ (Joh. VII. 17.).

Und das Volk, das im großen Ganzen immer nur arglos dem unbestechlichen Zuge des gesunden Menschen-

verstandes sich hingebende Volk, erkannte und anerkannte auch in dem Nazarener wirklich ein Etwas, das da ungesucht und wohlthuend in den innern Menschen sich Eingang zu verschaffen wisse, „denn er lehrte, wie einer der Gewalt hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten und Pharisäer" (Matth. VII. 29.). Von unsaubern, egoistischen Triebfedern geleitet, hüllen sich dagegen die Theologen von Profession fest und fester ein in die unbeweglichen Formalitäten althergebrachter Institutionen und suchen mit allen der Selbstsucht entlehnten Mitteln die anbrechende Freiheit des vernünftigen Geistes darnieder zu halten. Der Sohn Gottes stand mit seiner Lehre vor Gericht, er ward des Todes schuldig erkannt, er starb für die Wahrheit, und sterbend noch betete er, wie er gelehrt, im Geiste der vollendetsten Liebe: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun" (Luc. XXIII. 34.).

Doch wie die heidnische Philosophie allmählig die Unvollendetheit ihres Glaubens bekennen und sich weiter führen lassen mußte, so auch siegte die Moral der christlichen Liebe über den flachen Schein jüdischer Werkthätigkeit. Wahrheit und Tugend fanden an der verwandten Doppelidee des geistigen Selbstbewußtseins ihren unzerstörbaren Halt und wuchsen auf und pflanzten sich fort hinaus in ungemessene Ferne. Die Wissenschaft hat den vollendeten Christusglauben gerechtfertigt und ihn getragen in die Hörsäle der Heiden, und die verjährten Synagogen der Juden umlagern in geistlosen Trümmern die stolzen Thürme der christlichen Tempel *).

3. Das römische Recht. — Der dritte Kapitalfonds endlich der geistigen Hinterlassenschaft der alten Welt zur veredelnden Wirthschaft der neuen sind die durch die

*) Man hat abermals gefragt, ob der jüdische Dekalog eine passende Norm sei für die Abhandlung der christlichen Moral? Beziehe die Frage zugleich auf die griechische Philosophie und auf das römische Recht, und wir sind im Begriffe eine Antwort zu geben.

Römer nach und nach fixirten Rechtsbestimmungen. Die Existenz und Anerkennung des römischen Rechtes in unsern christlichen Zeiten unterliegt eben so wenig einem Zweifel, als das Dasein der jüdischen Moral; beide sind als pure Facta gegeben und thatsächlich im Gebrauche, und so der der griechischen Philosophie durch die freie Bewegung des subjectiven Gedankens zu Theil gewordenen Verkennung auf immer enthoben. Der Sinn zur Verfolgung des rechtlich Constitutiven war das vorwaltende geistige Princip des ganzen Römerthumes, und dies ist der Schlüssel auch zur Eröffnung seiner politischen Geschichte, so wie zur Erkenntniß des durchgängigen Verhältnisses der großen Waffenthaten zu den entsprechend nebenbeilaufenden Gesetzesbestimmungen und Rechtsnormen. Auch hier regte und erhob sich das persönliche Geistesleben aus dem Uebergewichte der sinnlichen Naturstärke nach und nach und in offen liegenden Gradationen, bald zum Anbruche des bewußtlosen Instinctes, dann hell und heller stets bis auf das goldne Zeitalter des durch griechische Philosophie erleuchteten Cicero herab, der uns endlich die Quelle der Rechtsidee in höchster Instanz öffnet, mit den Worten: Est enim unum ius, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit una: quae lex est — — *recta ratio* — imperandi atque prohibendi, quam qui ignorat, is est iniustus, *sive est illa scripta uspiam sive nusquam* .... Atqui nos legem bonam a lege mala — *nulla alia nisi naturae norma* dividere possumus. ... Haec autem *in opinione existimare, non in natura posita, dementis est* *). — Sieh da, auch die ersten Grundzüge eines geistigen Naturrechtes am Abschlusse des vorchristlichen Alterthumes!

„Die Römer glaubten, die Welt sei die ihre, und so ward sie's:“ römisch war die Welt geworden, da gebar sie den König der Könige, auf daß er sich Alles unter-

*) Cic. de leg. I. 15. 16. seq.

werfe und herrsche mit der Kraft des Geistes. Aber auch Rom mußte sich, als dritter Factor des Alterthumes, erst noch dem Einbruche dieser neuen Herrschaft reagirend gegenüberstellen. Grieche und Jude waren, jeder in seiner Weise, schon mit den neuen Dingen des Christenthums in Kampf getreten, und unablässig stritten die Schule und die Synagoge dagegen an. Als aber die neue Wahrheit, von den begeisterten Anhängern nach allen Seiten hinausgetragen, endlich gar eine besorgliche Miene von Oeffentlichkeit anzog und unerschrocken auch vor König und Kaiser erschien: da setzte auch die dritte Idee der alten Welt sich selbstvertheidigend zur Wehr und zog mit dem blutigen Schwerte der Politik gegen die Offenbarung zu Felde. Der zum Schutze der göttlichen Heilsanstalt bewaffnete Arm der römischen Machthaber erhob sich feindlich wider die junge Kirche, und Jahrhunderte lang dauerte das Märterthum ihrer Wahrheit. Verjagt und verbannt war sie auf steter Flucht, nicht geduldet auf dem Schauplatze des öffentlichen Lebens, wohnte sie, geistig wie sie ist, im verborgenen Geiste: und nachdem erst viele Tausende ihrer starken Bekenner für sie in den Tod gegangen, da war die Kirche selbst auch groß und stark geworden. Und darnieder lagen endlich die drei Normal-Verhältnisse der alten Welt, erschüttert durch die Fülle der Zeiten. Was dem Starrsinn des moralisch anfeindenden Juden nicht gelungen, was der wissenschaftlich streitende Grieche vergebens versucht hatte, daran sollte zuletzt auch die physische Kraft des politischen Römers zu Schanden werden.

Die Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Christenthumes mochte sich bei den Cäsarn des stolzen Weltreiches auch allmählig eingestellt haben, als Constantin der Große die Zügel der Regierung ergriff, und dem absterbenden Heidenthume den Todesstoß versetzte. Die christliche Religion, durch kaiserlichen Befehl zur Staatsreligion erhoben, war nun die Religion des —

allherrschenden Römerreiches! — Und diese Religion sollte eben anfangen, in die großen Verhältnisse des Lebens wohlthuend einzugreifen, als wüste Horden, aus den Höhen Asiens herübergeworfen, das morsche Römerreich in Schrecken setzten. Wild brausete der Sturm durch die Ruinen der Vergangenheit. Auch der frische Norden des jungen Europa war über die verwitterten Gestalten hergefallen, das neubeseelte Geschlecht der neuen Zukunft hatte sich unaufhaltsam in die römischen Provinzen ergossen, und die alte Herrin Roma sah schon den Thron ihrer vergötterten Machthaber zu Boden geworfen, als Justinian, vom Genius der Weltgeschichte geleitet, wenigstens den Gesammtertrag der geistigen Schätze seines Vaterlandes noch aus dem Gräuel der Verwüstung zu retten suchte, um ihn als testamentarischen Nachlaß der politischen Laufbahn seiner christlichen Enkel zu übermachen. Ein kaiserliches Geschenk! — Der Justinianische Codex, die Institutionen, die Pandecten . . . sind die Quintessenz des politischen Römerthumes, der geistige Spiegel seiner großen Geschichte, und als solcher für die Geschichte der christlichen Jahrhunderte das correlative Seitenstück zu dem Moralgesetze des jüdischen Moses und den theoretischen Philosophemen der Griechen.

So stehen wir denn in den verjüngten Zeiten des Christenthumes, auf dem unterliegenden Grunde der alten. Gekrönt mit dem dreifachen Siegeskranze der Wahrheit, der Tugend und des Rechtes lebt der Christ in der treuen Erfüllung der Verheißungen dessen, der von sich sagen konnte: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet also hin, lehret alle Völker, und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe. Und sieh: ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (Matth. XXVIII. 18). Wir sind, was wir geworden: christianisirte Griechen (?) in der Wissenschaft der Theologie, christianisirte Juden in der Kirche und christianisirte Römer im Staate:

wir sind die dreifach neue Welt auf dem dreifachen Fundamente der alten. —

Rechtfertigende Bemerkungen über das in der Bibel berichtete Verfahren Gottes und der Israeliten beim Auszuge der letztern aus Aegypten mit besonderer Berücksichtigung eines Aufsatzes über diesen Gegenstand von G. Fr. Daumer in den Polemischen Blättern, betreffend Christenthum, Bibelglauben und Theologie. I. Heft. Nürnberg 1834. von Scholl.

In der biblischen Geschichte von dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten kommen unter andern zwei Haupt-Schwierigkeiten vor, wonach die Handlungsweise Gottes beim ersten Anblick als Gottes unwürdig, als unmoralisch, und somit die Glaubwürdigkeit und das göttliche Ansehen des Berichtes, worin dieselbe erzählt wird, als umgestoßen erscheint. Die erste Schwierigkeit besteht darin, daß Gott, wo er durch Moyses den Israeliten seinen Willen kund thun läßt, sie für immer aus Aegypten zu führen, den König von Aegypten nur angehen läßt, den Israeliten einen dreitägigen Zug in die Wüste zur Begehung eines Opfers zu gestatten. Die andere Schwierigkeit liegt in dem vorgeblichen oder wirklichen Befehle Gottes, kostbare Geräthe und Kleider von den Aegyptiern zu borgen, ohne sie wiederzugeben.

Die Lösung und Beseitigung dieser Schwierigkeiten, besonders der letztern, war von den ältesten Zeiten herab bis auf die neuesten ein Gegenstand ernster Beschäftigung von Seiten der Apologeten der göttlichen Offenbarungsurkunden. Schon Philo befaßte sich damit in seiner Vita Moysis l. 1. p. 624. edit. Paris. 1640, und nach ihm mehrere Väter, als Irenaeus adversus haereses lib.

IV. cap. 49, Tertullianus adversus Marcionem lib. 2. cap. 20. — Augustinus contra Faustum lib. 2. cap. 71. Theodoretus qu. 23 in Exodum. — Clemens Alexandrinus lib. 1. Strom. Aehnlich, wie die Väter, behandeln in den folgenden Zeiten die Schrifterklärer die benannten Schwierigkeiten, jedoch mit dem Unterschiede, daß sie die verschiedenen Gründe, welche zur Wegräumung jener Schwierigkeiten von ihnen angeführt werden, gewöhnlich zusammenstellen, und alle als mehr oder minder gültig annehmen.

In Beziehung auf die erste Schwierigkeit, welche den dreitägigen Zug der Israeliten in die Wüste betrifft, Jehovah daselbst ein Opfer zu bringen, sagen sie: es liegt in dem Befehle Gottes, einen dreitägigen Zug in die Wüste von Pharao zu begehren, nichts Betrügerisches, Gottes Unwürdiges, da ja wirklich die Hebräer später diesen Zug zu dem Zwecke veranstalteten. Es ist nur dabei ein Verschweigen der vollständigen Wahrheit von Gott hier vorgeschrieben, worin nichts Unerlaubtes liegen kann, da keine Pflicht vorhanden war, die volle Wahrheit dem Pharao aufzudecken; vielmehr mehrere Gründe obwalteten, die Wahrheit demselben zum Theil vorzuenthalten, da ja vorherzusehen war, daß Pharao im Falle, daß Moyses sofort den vollen freien Abzug der Israeliten begehrt hätte, noch weit schärfere Maaßregeln ergriffen haben würde, das Volk zu drücken, und in diesem Falle alle weitere Verhandlung zwischen Moyses und Pharao wäre abgebrochen worden, und die Israeliten um so eher gegen Moyses sich beschwert und nichts mehr von ihnen hätten wissen wollen.

Rücksichtlich des andern Punctes berufen sich die Vertheidiger der göttlichen Offenbarungsurkunden 1) auf das Eigenthumsrecht, welches Gott über alles Geschaffene hat, dem zufolge er dem Einen Etwas nehmen, und dem Andern es geben kann, 2) auf die compensatio occulta, wonach es den Israeliten gestattet war, für so viele harte Dienste, die sie zum Vortheile der Aegyptier geleistet hat-

ten, ohne einen Lohn dafür zu erhalten, das ihnen von den Aegyptiern Geborgte behalten zu dürfen; 3) auf das Königsrecht, wonach die Israeliten, nachdem sie einmal feindlich von den Aegyptiern angegriffen wurden, als Sieger behalten durften, was sie gleichfalls als Beute von ihren Feinden von früher her besaßen; 4) darauf, daß die Aegyptier für das, was sie den Israeliten an Gold, Silber und Kleider gaben, sattsam entschädigt wurden durch die im Lande Gosen von den Israeliten erbauten Häuser und angebauten Felder, welche sie mit vielen Geräthen den Aegyptiern zurückließen.

Diese Gründe sind es hauptsächlich, womit man in frühern Zeiten die göttlichen Offenbarungsurkunden hinsichtlich des Verfahrens Gottes und der Israeliten zu vertheidigen suchte; man hielt dieselben auch für vollkommen hinreichend und sah deswegen in Betracht derselben die anscheinenden Schwierigkeiten rücksichtlich dieser Puncte als beseitigt an. Ob die Gründe nun wirklich alle haltbar seien, wird sich erst später herausstellen. In der neuern Zeit indessen, wo durch den überhand nehmenden Skepticismus und Rationalismus die göttlichen Offenbarungsurkunden mit Feindseligkeit behandelt wurden, und noch werden, weil man von der Voraussetzung als einer ausgemachten Wahrheit ausgieng, daß jede vorgebliche Offenbarung Gottes an die Menschen ein Trugwerk sei, und die hh. Bücher, worin solche berichtet werden, keinen Glauben verdienen, wurden die in Frage stehenden Schwierigkeiten mehr als sonst hervorgehoben und als schlagende Beweise angeführt, daß die vorgeblichen Offenbarungsurkunden aller Glaubwürdigkeit ermangeln. Allein mit dem Angriffe der Offenbarungsurkunden traten auch in neuerer und neuester Zeit zahlreiche Vertheidiger derselben auf, welche die Gründe, womit man jene anfocht, zu widerlegen und den alten überererbten Glauben an die Göttlichkeit dieser Urkunden zu halten sich bemüheten. Als solche traten rücksichtlich der genannten Schwierigkeiten von Seite

der Protestanten in neuester Zeit gegen Hrn. Daumer die HH. Höfling, Fikenscher, Tholuk und Hengstenberg auf. Ersterer ist aber mit den von letztern zu Tage geförderten Vertheidigungsversuchen durchaus nicht einverstanden, und hält die Gründe, womit er die Offenbarungsurkunden angefochten, noch für unwiderlegt, wie er dieses in seinen „Polemischen Blättern betreffend Christenthum ꝛc.“ mehrfach zu erhärten sucht. Ich will nun die in Frage stehenden Puncte mit besonderer Berücksichtigung der von Hrn. Daumer vorgebrachten Gründe, gegen die Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarungsurkunden von Neuem beleuchten, und es versuchen, dieselben in Schutz zu nehmen. Sollte dieser mein Versuch mangelhaft erscheinen, und seinen Zweck nicht ganz erreichen, so mag er Andern, denen die Offenbarungsurkunden, wie mir heilig sind, die Veranlassung bieten, die Sache von einem andern Gesichtspuncte aus zu beleuchten. Um den Leser die in Frage stehenden Schwierigkeiten ihrem ganzen Gewichte nach würdigen zu lassen, will ich zuerst die Erzählung nach den Offenbarungsurkunden vorlegen, und dann die Gründe prüfen, womit Hr. Daumer die Glaubwürdigkeit derselben bestreitet.

Exod. 3, 7 — 20 lesen wir: V. 7. Der Herr sprach: Ich habe gesehen das Elend meines Volkes in Aegypten, und habe sein Geschrei über seine Treiber gehört; ja ich kenne sein Leiden.

V. 8. Jetzt bin ich herabgekommen, dasselbe aus der Hand der Aegyptier zu erretten, und heraufzuführen aus diesem Lande in ein gutes und geräumiges Land, das von Milch und Honig fließt, an die Wohnstätte der Canaaniter, Hethiter, Amoriter, Phereſiter, Heviter und Jebusiter.

V. 9. Und nun, sieh, das Geschrei der Israeliten ist vor mich gekommen, und ich habe auch den Druck gesehen, den sie von den Aegyptiern erfahren.

V. 10. So gehe nun hin, ich will dich zu Pharao

senden: Du sollst mein Volk, die Israeliten, aus Aegypten führen.

V. 11. Moyses sprach zu Gott: Wer bin ich, daß ich zu Pharao gehen und daß ich die Israeliten aus Aegypten führen sollte?

V. 12. Er antwortete: Ich will mit dir sein, und dieses sei für dich das Zeichen, daß ich dich gesandt habe: Wenn du das Volk aus Aegypten geführt hast, so sollt ihr an diesem Berge Gott opfern.

V. 15. Gott sprach weiter zu Moyses: So sollst du den Israeliten sagen: Jehova, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs hat mich zu euch gesandt. Dieses ist mein Name in Ewigkeit, dabei man mein gedenken soll für und für.

V. 16. Darum so gehe hin, und versammle die Aeltesten Israels, und sage zu ihnen: Jehova, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, und hat gesprochen: ich habe genau auf euch geachtet und auf das, was euch in Aegypten widerfahren ist.

V. 17. Und ich habe beschlossen, aus der Drangsal Aegyptens euch heraufzuführen in das Land der Canaaniter, Hethiter, Amoriter, Pheresiter, Heviter und Jebusiter, in das Land, das von Milch und Honig fließt.

V. 18. Sie werden dir Gehör geben, und du sollst mit den Aeltesten Israels zum Könige von Aegypten gehen, und ihr sollt zu ihm sagen: Jehova, der Gott der Hebräer ist uns erschienen. Und nun laß uns drei Tagreisen wegziehen in die Wüste, und Jehovah unserm Gott opfern.

V. 19. Aber ich weiß, daß der König von Aegypten euch nicht wird ziehen lassen, außer durch eine starke Hand.

V. 20. Ich werde daher meine Hand ausstrecken, und Aegypten schlagen mit allerlei Wundern, welche ich darin thun werde: hernach wird er euch ziehen lassen. Und ich

will diesem Volke Huld bei den Aegyptiern geben, und wenn ihr ziehen werdet, sollt ihr nicht leer ziehen.

V. 22. Denn jegliches Weib soll von seiner Nachbarin oder Hausgenossin silberne und goldne Gefäße und Kleider fordern, die sollt ihr auf eure Söhne und Töchter legen, und so die Aegyptier berauben.

Nach dem Urtheile des Hrn. Daumer sollen diese Worte, in diesem Tone und Zusammenhange gesprochen nichts anderes heißen können, als Folgendes: „Ich bin „erschienen, mein Volk vom ägyptischen Joche zu befreien, „und in ein anderes Land zu führen (nicht in irgend ei„ner unbestimmten Zeit, sondern es soll sogleich bewerk„stelligt werden) und um dies zu bewerkstelligen, sollst „du Moyses, zu Pharao gehen, und ihm (nicht den dir „jetzt von mir kund gemachten Willen offenbaren, sondern) „vorgeben, ich hätte einen dreitägigen Zug zu einem Opfer„feste befohlen, nach dessen Beendigung das israelitische „Volk zurückkehren und fortfahren werde, der ägyptischen „Herrschaft unterthan zu sein."

Wir theilen mit H. Daumer die Ueberzeugung, daß in der angeführten Stelle Gott dem Moyses seinen Entschluß mittheilt, das israelitische Volk alssobald und nicht in einer noch unbestimmten Zeit, aus Aegypten zu führen, und dem Moyses befiehlt, diesen seinen Entschluß den Aeltesten der Israeliten mitzutheilen, dagegen dem Pharao denselben nicht zu offenbaren, sondern diesen nur darum anzugehen, das israelitische Volk drei Tagreisen in die Wüste zu einem Opferfeste ziehen zu lassen. — Wir stellen es aber in Abrede, daß dem göttlichen Beschluß zufolge Moyses dem Parao verspreche, daß nach Beendigung des Opferfestes das israelitische Volk zurückkehren und der ägyptischen Herrschaft unterthan sein werde. Hiervon ist in der Stelle Exod. 3 durchaus nicht Rede; vielmehr fordert der Zusammenhang, worin der ausdrückliche Rathschluß Gottes vorkommt, die Israeliten jetzt aus der ägyptischen Knechtschaft zu befreien, daß ein solches Ver-

sprechen durchaus ausgeschlossen werden müsse. Hr. Daumer begeht also durch dieses vorgebliche Versprechen denselben Fehler, den er seinen Gegnern vorwirft, daß sie zur Erklärung der Stelle zu Sachen ihre Zuflucht nehmen, welche sie nicht aus dem biblischen Berichte als wirklich statt habende beweisen können. Nichts destoweniger geben wir gerne zu, daß Pharao den Antrag Moysis Anfangs so verstehen und auffassen konnte, als seien die Israeliten bereit, nach Beendigung des Opferfestes wieder in ihr voriges Verhältniß nach Aegypten zurückzukehren. Allein nicht, was Pharao bei dem Antrage Moysis dachte, darf als wirkliches Versprechen von Seite Gottes oder der Israeliten angegeben werden. Der Rathschluß Gottes, die Israeliten alsobald aus Aegypten für immer herauszuführen, ist mit klaren Worten dem Moyses mitgetheilt: eben so deutlich aber auch der andere Auftrag Gottes an Moyses, den Pharao nur darum anzugehen, die Israeliten zu einem dreitägigen Zuge in die Wüste zu einem Opferfeste ziehen zu lassen. Ich sage: mit klaren Worten ist der Auftrag Gottes an Moyses berichtet, den Pharao nur darum anzugehen; denn von etwas Anderem ist in der Stelle durchaus nicht die Rede; wir dürfen deshalb auch nichts Anderes hineinlegen, wenn wir die Sache rein auffassen und ohne vorgefaßte Meinung beurtheilen. Das Gesagte bestätigt sich ganz auffallend in dem folgenden Berichte, worin die Ausführung des Auftrages Moysis erzählt wird. Jedesmal, wo Moyses zu den Aeltesten der Israeliten redet, spricht er mit den bestimmtesten Worten den Rathschluß Gottes aus, die Israeliten jetzt und in keiner andern noch unbestimmten Zeit aus Aegypten ausführen zu wollen; dazu kommt auch zu wiederholten Malen derselbe Rathschluß Gottes an Moyses in der Erzählung der Ausführung desselben vor. Vergl. Exod. 4, 29—31. 6, 1. 4—6. 7, 4—5. 11, 1. 24—5. 13, 1—5. Auf gleiche Weise finden wir in diesem Berichte der Ausführung des Auftrages Moysis, daß Moyses den

Pharao **nur darum** angeht, die Israeliten zu einem dreitägigen Zuge in die Wüste zu einem Opferfeste Jehova's zu entlassen, ohne daß Moyses auch nur ein einziges Mal es vor dem Pharao aussagte, daß es Gottes Rathschluß sei, bei dieser Gelegenheit einmal für immer das Volk aus Aegypten wegzuführen. Vergleiche Exod. 4, 22. 5, 1. 6, 10. 8, 26. 27. 10, 3. 9. 25. Daß Pharao indessen allmählig sich davon überzeuget, Moyses beabsichtige, die Israeliten aus Aegypten gänzlich wegzuführen, erhellet zum Theil aus seiner fortgesetzten Weigerung, die Israeliten alle mit ihren Frauen und Kindern und ihren Heerden ziehen zu lassen, so groß und mannichfaltig auch das Unglück sein mochte, welches seine Hartnäckigkeit den Aegyptiern und sich selbst durch die Strafwunder Moysis verursachte, zum Theil aus seinen eigenen Worten Exod. 8, 28: „Ich will euch ziehen lassen, daß ihr Jehova euerm Gott opfert in der Wüste; nur daß ihr euch nicht weiter entfernet;" und Exod. 10, 10. „Jehova sei so mit euch, wie ich euch ziehen lassen will mit euern Kindern. Sehet da, daß ihr Böses im Sinne habet!"

Aus dem Gesagten erhellet es, wie ich glaube zur Genüge, daß Exod. 3. Gott a) dem Moyses seinen Rathschluß mittheilte, den er den Israeliten verkünden sollte, sie alsobald aus Aegypten gänzlich wegzuführen, b) dem Moyses befahl, den Pharao in seinem Namen **darum nur** anzugehen, die Israeliten zu einem Opferfeste in die Wüste zu entlassen.

Es fragt sich jetzt: 1) liegt in diesem Rathschluß Gottes, 2) liegt in diesem Befehle Gottes nichts, was unsere Vernunft als unerlaubt, als unmoralisch und somit als Gottes unwürdig erkennt?

Ad. 1. Was den Rathschluß Gottes betrifft, die Israeliten alsobald aus Aegypten gänzlich wegzuführen, den Moyses auf Gottes Geheiß den Israeliten verkünden soll, so kann wohl nicht geläugnet werden, daß derselbe

durchaus nichts enthält, was als unerlaubt, als unmoralisch betrachtet werden könnte; denn als ein freier Volksstamm waren die Israeliten mit ihrem Stammvater in Aegypten von einem frühern Könige Aegyptens mit stillschweigender Zustimmung des ägyptischen Volkes aufgenommen worden, und es war von Seiten der Israeliten im Laufe der Zeit auch nichts vorgenommen worden, wodurch dieselben, ihrer Freiheit beraubt zu werden, verdienet hätten. Ihnen war also, wie es so oft in der Geschichte vorkommt, wo der Stärkere den Schwächern auf ungerechte Weise bedrückt und unterjocht, das größte Unrecht angethan, da man sie nicht mehr als Freunde friedlich neben sich wohnen ließ, sondern vielfältig bedrückte und als Sclaven durch Gewalt sich unterjochte. Die Israeliten hatten deßhalb ein unveräußerliches Recht darauf, ihre Freiheit wieder zu erstreben und von dem harten Joche sich in erlaubter Weise zu befreien, was durch die Dauer der ungerechten Unterjochung, welche sie erleiden mußten, nicht verloren gehen konnte. Allein, wie es unterjochten Völkern auf die Dauer zu ergehen pflegt, war es auch den Israeliten ergangen; sie hatten unter dem langjährigen harten Drucke allen Muth und Selbstständigkeit verloren, sie fühlten den Druck und das Unrecht, was ihnen angethan wurde, mochten auch wohl darüber im Stillen seufzen und klagen, wie es der Rathschluß Gottes klar andeutet Exod. 3, 7.; allein an Kraft fehlte es ihnen und Entschlossenheit, etwas zu unternehmen, was sie in ihre Freiheit wieder hätte einsetzen können. Doch waren damit nicht alle Hoffnungen, ihre Freiheit wieder zu erlangen, in ihnen erstorben. Vielmehr hallte in ihrer Brust noch zum Theil das göttliche Orakel, was ihrem Stammvater Abraham nicht nur ihren gegenwärtigen traurigen Zustand harter Bedrückung und langjähriger Unterjochung angekündigt, sondern auch ihre einstige Befreiung mit den klarsten Worten verheißen hatte, wieder. Gen. 15, 13. 14. Was der Vormünder seinem

Mündel ist, das war Gott den durch langjährige Knechtschaft unmündig gewordenen Israeliten. Nicht sie sollten ihre Freiheit sich erkämpfen und das ungerechte Joch von sich abwerfen, sondern er als ihr Vormünder nahm ihre Sache auf und ließ ihnen, den ohnmächtigen und muthlosen, durch Moyses seinen Gesandten, den er als solchen durch Wunderkraft beglaubigte, die frohe Botschaft bringen, daß er sein gegebenes Wort erfüllen, sie aus dem Sclavendienste befreien und aus Aegypten ausführen werde. — Wir finden hienach in dem Rathschlusse Gottes nur das Verfahren eines treuen und gerechten Wesens, was einem gegebenen Versprechen gemäß handeln und dem unschuldig Bedrückten, da er es nicht selbst mehr kann, Recht verschaffen will.

Ad. 2. Doch damit werden die Gegner der göttlichen Offenbarung wohl leicht einverstanden sein, daß der Rathschluß Gottes die Israeliten aus Aegypten zu befreien, an und für sich noch nichts Unerlaubtes und Gottes Unwürdiges enthalte. Aber der Befehl Gottes, wonach Moyses den Pharao nur angehen soll, den Israeliten einen dreitägigen Zug in die Wüste zu einem Opferfeste zu gestatten, enthält bei dem erwähnten Rathschlusse Gottes Lug und Betrug, ja lehret nicht nur den Moyses, sondern auch die Israeliten lügen und betrügen. Dieser Befehl kann daher, wenn anders Gott nicht als ein Betrüger angenommen werden soll, was unsere bloße Vernunfterkenntniß von Gott schon verbietet, — dieser Befehl, sage ich, kann also nicht ein göttlicher sein. Wir bemerken indessen dagegen:

Eine eigentliche Lüge schreibt der Befehl Gottes nicht vor; denn es kommt in demselben nicht vor, daß die Israeliten nach gehaltenem Opferfeste nach Aegypten wieder zurückkehren werden. Die Israeliten halten ja auch wirklich nach ihrem Auszuge das so oft besprochene Opferfest. Auch Moyses bleibt bei der Ausführung des göttlichen Befehles strenge stehen und gibt bei der so oft wiederholten

Anforderung Gottes an Pharao, die Israeliten zu einem Opferfeste zu entlassen, nie ein Wort von sich, womit er die Rückkehr der Israeliten verspräche. Daher kommt es denn auch, daß Pharao bald selbst auf den Gedanken kommt, Moyses führe Anderes noch, als er begehre, im Schilde. Exod. 10. 7. Deswegen widersetzt sich auch Pharao, so lange er konnte, die Israeliten mit ihren Frauen und Kindern und ihren Heerden ziehen zu lassen. Pharao erkannte somit, wenigstens im Verlaufe der Strafwunder, daß Moyses auf Jehova's Befehl die Israeliten gänzlich wegführen wollte *). Allein, höre ich sagen, so bleibt dennoch das Verfahren Gottes gegen Pharao ein betrügerisches, weil er ihm die Wahrheit wenigstens zum Theil vorenthält; es liegt darin wenigstens die betrügerische restrictio mentalis. — Ohne uns in die Streitfrage der Moralisten über die sogenannte Nothlüge einzulassen, bei welcher Aeltere und Neuere behaupten, es könne Fälle geben, wo es nicht nur erlaubt, sondern Pflicht sei, die Unwahrheit zu sagen, und einen Andern absichtlich durch Unwahrheit irre zu leiten, glauben wir wenigstens behaupten zu dürfen, daß es Fälle gibt, in welchen man einem Andern die Wahrheit vorenthalten dürfe, ja sogar dazu verpflichtet sein könne. Zu solchen Fällen rechne ich folgende: a) wenn der Andere, dem eine Mittheilung gemacht wird, kein Recht darauf hat, daß ihm die ganze Wahrheit mitgetheilt werde, weil er davon nur Mißbrauch machen würde, d. h. wenn bestimmt vorherzusehen ist, daß eine vollständige Mittheilung der Wahrheit nur dazu dienen werde, daß der Andere, statt die mitgetheilte Wahrheit zur Erfüllung seiner Pflicht zu benutzen, sie zur Uebertretung derselben

*) Mit Unrecht spricht Hr. Daumer deshalb von einem gegebenen Versprechen und einer Verpflichtung, nach Aegypten zurückzukehren. Ein Versprechen war nicht gegeben; noch vielweniger fand aus irgend einem Grunde eine Verpflichtung Statt, sich dem ungerechten Drucke von neuem zu ergeben. Unrecht handelte Pharao gegen die Israeliten, nicht aber die Israeliten gegen Pharao.

oder zur Verübung eines Unrechts, oder doch zur Fortsetzung eines bereits lange verübten Unrechts mißbrauchen werde. b) Derselbe Fall würde Statt finden, wenn von der vollständigen Mittheilung der Wahrheit bestimmt vorherzusehen wäre, daß der Andere, dem die Mittheilung gemacht würde, davon Veranlassung nehmen werde, einen moralischen oder religiösen Zweck zu vereiteln, der aber gerade dadurch erreicht werden könnte, daß dem Andern irgend eine Wahrheit nicht vollständig mitgetheilt würde*).

Es fragt sich nun: können wir einen oder beide Fälle auf den in Frage stehenden Befehl Gottes und die darnach gerichtete Handlungsweise Moysis anwenden? Ich glaube, daß beide Fälle ohne Mühe wirklich ihre Anwendung darauf finden. Für's Erste ist klar, daß dem Pharao durchaus kein Unrecht geschehen wäre, wenn die Israeliten auch ohne Befehl Gottes sich in erlaubter Weise, d. i. ohne Aufruhr zu erregen, aus der ägyptischen Sclaverei befreiet hätten. Um so viel weniger geschah dem Pharao ein Unrecht, wenn Gott ihn durch Moyses auffordern ließ, die Israeliten zu einem Opferfeste zu entlassen; denn man hätte erwarten dürfen, daß er sein unmenschliches Verfahren gegen dieselben nicht bis zu dem Grade steigern würde, daß er ihnen, den so hart gedrückten, diese kleine Erleichterung versagen könnte. Da nun aber diese so geringe und billige Forderung den Tyrannen sofort schon, da er noch nicht daran dachte, daß die Israeliten das begehrte Opferfest zu ihrem vollen Abzuge benutzen würden, zu neuen ungerechten und grausamen Bedrückungen reizte, was wäre erst zu erwarten gewesen, wenn Moyses auf Gottes Befehl den Pharao darum angegangen hätte, die Israeliten gänzlich zu entlassen? Würde er nicht auf der Stelle Moyses und Aaron als Aufrührer behandelt, und die Israeliten auf die schnödeste Weise

*) Ich halte es für überflüssig, die genannten zwei Fälle weiter zu begründen, da wohl jedem Nachdenkenden die Richtigkeit des zu Beweisenden daraus in die Augen springt.

mißhandelt, und so seine Schuld gegen dieselben noch vergrößert haben? Um also den Pharao davor zu bewahren, daß die vollständig ihm mitgetheilte Wahrheit ihn nicht zu neuen Uebertretungen seiner Pflichten verleiteten, wie Gott dieses klar von ihm voraussah, und wir sogar aus seiner Handlungsweise mit Sicherheit schließen können, ließ Gott ihm nur theilweise die Wahrheit mittheilen, theilweise aber verbarg er sie ihm. Hätte Pharao der ersten billigen Forderung Gehör gegeben, so wäre er und sein Volk, die Aegyptier, vor allem dem Unglücke bewahrt geblieben, was er sich und den Seinigen durch seine pflichtwidrige Halsstarrigkeit zuzog.

Aber auch der zweite Fall findet seine volle Anwendung. Der moralische und religiöse Zweck, den Gott durch Verheimlichung seines Rathschlusses, die Israeliten bei Gelegenheit des Opferfestes gänzlich aus der ägyptischen Sclaverei zu befreien, zu erreichen suchte, war erstens, die längst ungerecht Verfolgten vor weitern Verfolgungen zu schützen, zweitens, zu verhüten, daß die Israeliten nicht durch längeres Verweilen unter den Abgöttern die Erkenntniß Seiner, des wahren Gottes, verlören, drittens, daß durch die befreiten Israeliten die Erkenntniß auch für andere Völker erhalten und später auch über sie verbreitet würde. Alles dieses aber würde Gott nicht erreicht haben, hätte er dem Pharao sofort die ganze Wahrheit durch Moyses mittheilen lassen. (Vergleiche das oben Gesagte.)

Nach dem Gesagten, glaube ich, wird es jedem Vorurtheilsfreien klar geworden sein, daß sowohl der Rathschluß Gottes, die Israeliten zu befreien, als auch der Befehl, den Pharao um Entlassung derselben zu einem Opferfeste anzugehen, durchaus nichts Unerlaubtes, Unmoralisches, oder Gottes Unwürdiges enthalte. Vielmehr sehen wir in der Handlungsweise Gottes nur tiefe Weisheit, Gerechtigkeit, Treue und Condescendenz zu den menschlichen Schwächen aus Erbarmung und Liebe.

Aber, höre ich noch fragen: wurden denn durch diese Handlungsweise die Israeliten nicht zu Lug und Betrug angereizt? Durchaus nicht; denn Lügen kommen in der Handlungsweise Gottes so wenig vor, als ein eigentlicher Betrug, sondern nur eine theilweise Verheimlichung der Wahrheit aus moralischen und religiösen Gründen, die es nicht nur den Israeliten gestatteten, sondern auch den Christen erlauben, in ähnlichen Fällen die Wahrheit theilweise zu verheimlichen.

Ehe ich zur Beurtheilung der zweiten Schwierigkeit übergehe, will ich noch zum Ueberflusse beleuchten, was Hr. Daumer als Resultat seiner Beurtheilung der in Frage stehenden Puncte anführt. Er sagt S. 8: „Moses „wird der biblischen Darstellung zufolge von Gott aus„drücklich dazu berufen, die Israeliten für immer in ein „anderes Land zu führen, und erhält zur Bewerkstelligung „des Auszugs den Befehl, zu Pharao zu gehen, und ei„nen dreitägigen Auszug in die Wüste zum Behufe eines „Opferfestes zu verlangen; den Israeliten befiehlt Gott „seinen ganzen Plan kund zu thun, und dies geschieht, „ehe noch etwas davon ausgeführt wird. Nun gehen „Moses und Aaron zu Pharao und verlangen die Erlaub„niß zu dem dreitägigen Zuge, der ihnen lange verwei„gert, endlich bewilligt wird. (Alles ganz richtig.) Pha„rao erklärt sich bestimmt, daß er ihnen nicht die Erlaub„niß gebe, für immer aus dem Lande zu ziehen, sondern, „sich nur auf eine Zeit lang in die Wüste zum Opfern „zu begeben. (Auch noch richtig.) Noch zuletzt, da er die „Erlaubniß gibt, sagt er den Israeliten, sie möchten „thun, wie sie gesagt hätten. Diese aber hatten ge„sagt, nur einen dreitägigen Zug in die Wüste unter„nehmen zu wollen, und nahmen auch im letzten Augen„blicke ihr Wort nicht zurück.“ (Die Israeliten hatten durch Moyses dem Pharao gesagt, sie wollten einen dreitägigen Zug in die Wüste unternehmen, und den unternahmen sie wirklich. — Falsch ist es aber, daß sie gesagt

hätten, nur einen dreitägigen Zug in die Wüste unternehmen zu wollen. Dieses nur ist ein Zusatz des Hrn. Daumer, der die Sache bedeutend anders stellt, und dem Moyses eine Unwahrheit, ja eine Lüge in den Mund legt. Mit Weglassung des nur bleibt noch Alles ohne Anstoß). Aus dem Vorhergehenden schließt nun Hr. Daumer: „Die „Israeliten wurden also unter der ausdrücklichen Bedin„gung entlassen, zurückzukehren, und zogen aus, indem „sie die Verpflichtung zur Rückkehr auf sich nahmen.“ Zu diesem Schlußsatze kommt D. nur durch das früher eingeschobene nur. Mochten die Israeliten entlassen werden unter der Bedingung, zurückzukehren, so folgt daraus noch gar nicht, daß sie verpflichtet waren, auch diese Bedingung einzugehen, oder gar die Verpflichtung zur Rückkehr auf sich zu nehmen. Die Bedingung war eine höchst ungerechte, wie ihre ganze Bedrückung nur auf Unrecht basirte; aus Unrecht aber für den, der es der Gewalt nachgebend erleidet, noch eine neue Verpflichtung, ferner Unrecht zu leiden, abzuleiten, ist wahrlich eine Moral, die besser Immoral genannt zu werden verdient. D. fährt fort: „Sie thaten dies aber (wozu sie alles Recht hatten) „indem sie wußten, daß sie nach dem ihnen gleich An„fangs kund gemachten Plan Gottes nicht zurückkehren „sollten und würden (weil sie dazu gar nicht verpflichtet waren, ferner sich ungerecht mißhandeln zu lassen), „und „Alles dieses geschah der biblischen Darstellung zu Folge „mit Gottes Willen und Wohlgefallen, seiner Leitung und Vorschrift gemäß.“ (Worin wir nur, wie gesagt, Gottes Weisheit, Gerechtigkeit, Treue und Condescendenz zu den menschlichen Schwächen aus Liebe und Erbarmung bewundern.) „Die Israeliten betrogen also (sic), sie „betrogen mit Gottes Willen und Wohlgefallen, seiner „Leitung und Vorschrift gemäß.“ (Den Schlußsatz mag der Leser aus dem Gesagten selbst beleuchten.)

(Schluß im nächsten Hefte.)

Ueber den Begriff der heiligmachenden Gnade.

Man denkt sich die heiligmachende Gnade gar gewöhnlich als eine dem Gemüthe des Menschen eingedrückte Beschaffenheit (qualitas animo impressa), woraus alle Tugenden im Menschen hervorgehen; und von dieser Beschaffenheit selbst behauptet man, daß sie und mit ihr die Ausgerüstetheit (habitus) oder das Vermögen zu jeder Tugend uns zuerst in der Taufe eingegossen (rücksichtlich: durch das Sacrament der Buße wieder hergestellt) und durch die übrigen Sacramente vermehrt werde. Allein diese Vorstellung von der heiligmachenden Gnade gehört nicht zur katholischen Glaubenslehre. Denn obwohl die große Mehrheit der Scholastiker dieselbe hatte und vertheidigte, so hat sie doch die Kirche in Concilio Tridentino, worauf dieser Gegenstand zur Sprache gebracht wurde, nicht zu der ihrigen gemacht, vielweniger noch sich feierlich dafür erklärt; vielmehr hat sie, nach dem Zeugnisse des Dominicus Soto, welcher auf dem Concilio Trident. gegenwärtig war, in dem 11. Canon der 6. Session mit Absicht den Ausdruck *habitus* von der Gnade nicht gebraucht, um nicht den Anschein zu geben, als gehöre diese Vorstellung von der Gnade zum Dogma. Melchior Canus, der wie Soto auf dem Conc. Trid. zugegen war, geht noch weiter und rechnet lib. 7. loc. theolog. cap. 2. die scholastische Disputation: „An gratia, qua iustificamur, *qualitas quaedam* sit *animo impressa*, quae ipsi praestet et esse et vivere, unde qualitates aliae consequantur, hoc est virtutes quaedam tum theologicae tum morales infusae, per quas animus divinas et supernaturales habeat actiones,“ zu denjenigen, „quae citra iacturam pietatis ignorari non ab imperitis modo, verum a doctis etiam possunt, quod nec fidei dogmata sunt, neque ex illis derivantur. Andere Theologen geben zu-

gleich an, wie die heiligmachende (rechtfertigende) Gnade oder vielmehr die dadurch bedingte Rechtfertigung salva fide an sich auch anders gedacht werden könne." Hören wir hierüber den Vasquez bei Veronius reg. fid. cath. cap. 2. §. 2: „*In controversia positum est*, inquit Vasquez 1. 2. disp. 203. c. 2, *utrum Ecclesia definierit, vel ad fidem catholicam pertineat, iustitiam, qua impii iustificantur, esse qualitatem et habitum permanentem in anima; an aeque bene fieri possit iustificatio per affectum dilectionis erga Deum et contritionis de peccato, et omnia, quae de iustitia nostra in Scriptura et Conciliis atque a Patribus dicuntur, recte constare possent, si aliquis diceret, iustitiam inhaerentem esse affectum dilectionis erga Deum et contritionem de peccato.* Und nun wird angegeben, was denn eigentlich das Concilium Trid. über die Rechtfertigung lehren wolle. „Cap. 3 expresse dicitur: Definitum hactenus non esse, iustitiam nobis inhaerentem habitum esse, censent Sotus et Canus (denen Vasquez nachher cap. 6. selbst beistimmt); atque ideo dicunt, Concilium Tridentinum sess. 6. c. 7, dum definivit inesse iustificatis, formalem iustitiam ipsis intrinsecam, data opera abstinuisse a nomine habitus, ne de habitu aliquid definiret; *ac proinde eius definitione declaratum solum fuisse, iustificari hominem, non favore et iustitia aliena tanquam forma, sed iustitia inhaerente; huc enim institutum Concilii spectabat, ut contra haereticos ostenderet, homines iustificari non extrinseca iustitia, ut illi dicebant, sed intrinseca sibi et inhaerente.*" Das Concilium Trid. will hiernach also zunächst nur lehren, daß der Mensch nicht gerechtfertigt werde durch eine bloß äußere Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, so nämlich, daß der Mensch (wie Luther lehrte) durch diese Zurechnung für gerecht geachtet werde, obwohl er an und für sich

noch ganz ungerecht sei, noch ganz in Thorheit und Sünde stecke; sondern daß der Mensch gerechtfertigt werde durch eine ihm einwohnende innere Gerechtigkeit — nämlich durch eine gänzliche Wegwendung seines Innern von allem Bösen und eine Hinwendung desselben zu Gott und allem Gottgefälligen. Ob aber diese Rechtfertigung zu Stande komme durch eine dem Gemüthe des Menschen eingedrückte Qualität und daraus entspringende Ausgerüstetheit zu allen (theologischen und sittlichen) Tugenden, oder vielmehr nur durch eine fortdauernde Erregung seines Gemüthes zur Liebe Gottes und zur Reue über die Sünde: das hat das Concil. Trid. nach der Ansicht jener Theologen nicht entschieden. Hören wir hierüber noch den zu Anfang des vorigen Jahrhunderts gestorbenen, zu seiner Zeit berühmten, Löwener Theologen Gummarus Huyghens. In dem tract. historico-polem. de gratia cap. 1 sagt derselbe ausdrücklich und wiederholt, jene Vorstellung von der Rechtfertigung sei keine Glaubenssache. Für seine Gewähr beruft er sich auf die Regula fidei des Veronius, vorzüglich aber auf Morinus de sacram. Poenitentiae lib. 8. c. 2. n. 13. „*Multi magnique viri*, inquit (Morinus), *in hunc usque diem contenderunt*, *licet reapse iustificatio impii per habitum infusum fieret*, *sine illo tamen fieri posse per actus a voluntate cum auxilio spiritus s. sine novo habitu elicitos.* Tum *rursus* cap. 7 ostendit, *ad fidem non pertinere*, *impium iustificari per habitum sive per aliquam qualitatem immanentem divinitus inditam.* In hanc rem citat Dominicum Soto, Melchiorem Canum, Bartholomaeum Medinam, Quardum Tapperum, Thomam Stappletonum, aliosque. Postremo loco citat Vasquesium, qui cum multis Doctorum coaetaneorum auctoribus demonstret: *peccatorem formaliter iustificari posse per actum dilectionis Dei super omnia*, *nulla posita gratia habi-*

tuali (nämlich in dem Sinne der scholastischen Theologen)." Vid. Thesaurus theolog. tom. 5. p. 659. Alle diese Theologen räumen also, außerdem, daß sie die erste Vorstellung von der Rechtfertigung des Sünders (also auch von der rechtfertigenden oder heiligmachenden Gnade) nicht zur katholischen Glaubenslehre rechnen, ausdrücklich ein, daß an und für sich auch die letzte zulässig sei. Ich meine aber, dieselbe sei nicht bloß an und für sich, d. h. abgesehen von den betreffenden kirchlichen Bestimmungen, zulässig; sondern auch mit allen diesen Bestimmungen vollkommen im Einklange, und darum auch kirchlich zulässig.

Um den Leser von der Richtigkeit meiner Meinung zu überzeugen, halte ich es für dienlich, diese Vorstellung von der Rechtfertigung des Sünders und also auch von der rechtfertigenden Gnade in ein helleres Licht zu setzen. Die Theologen räumen ein, die Rechtfertigung des Sünders könne an sich auch wohl zu Stande kommen durch eine fortdauernde Erregung seines Gemüthes zur Liebe Gottes über Alles und zur Reue über die Sünde. Diese Erregung seines Gemüthes zur Liebe Gottes über Alles ist aber, weil ein Heilswerk, ohne einen fortgesetzten, actuellen Gnadenbeistand nicht möglich. Gott müßte demnach, damit die Rechtfertigung des Menschen in dieser Weise möglich würde, demselben um der Genugthuung Jesu Christi willen sein bleibendes Wohlwollen (was durch die Sünde, Erb- und wirkliche Sünde, verloren war) wieder zuwenden und in Gefolge dessen den feststehenden Willen haben, ihm alle zur Heranbringung jener Liebe *) und überhaupt alle zur Heilswirkung erforderlichen, actuellen Gnaden zu ertheilen. Daß dieses Wohlwollen (diese positive Geneigtheit) Gottes gegen den Menschen und die dadurch bedingte Aufnahme desselben in ein solches Verhältniß zu Gott, daß dieser von nun an fort-

*) Worin ja der Stand der Rechtfertigung besteht.

gesetzt in ihm wirken will (nämlich durch Ertheilung aller, wenigstens erforderlichen, actuellen Gnaden) das bleibende Vermögen sein Heil zu wirken; daß dieses Wohlwollen ganz mit Recht heiligmachende und rechtfertigende Gnade genannt werde, leuchtet aus dem Gesagten von selbst ein: ist es doch der Grund und die Quelle aller Heiligung des Menschen; und steht derselbe dadurch ja in dem fortdauernden Zustande des Vermögens zur Heilswirkung, und mithin in dem entgegengesetzten Zustande, worein ihn die Erbsünde und jede schwere, wirkliche Sünde versetzt. Auch habituelle Gnade kann es genannt werden, weil der Mensch dadurch einen Habitus *), eine Ausgerüstetheit zu allem Guten erhält.

Vergleichen wir nun diese Vorstellung von der Rechtfertigung des Sünders und der rechtfertigenden Gnade mit den deßfallsigen Bestimmungen des *Concilii Tridentini*. Die betreffende Hauptbestimmung dieses Concils ist die bereits angeführte Lehre, daß der Sünder nicht gerechtfertigt werde durch eine bloß äußere Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern durch eine ihm einwohnende, innere Gerechtigkeit. Allein es sieht Jeder, daß das auch nach dieser Vorstellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade wirklich der Fall ist. Wird doch darnach dem Sünder nicht bloß die Gerechtigkeit Christi äußerlich zugerechnet, sondern der Sünder wird in ein solches Verhältniß zu Gott aufgenommen, daß dieser den feststehenden Willen hat, ihm fortgesetzt alle zur Erweckung und Pflegung aller göttlichen und sittlichen Tugenden erforderlichen, actuellen Gnaden zu verleihen oder w. d. i. das Vermögen zur Heilswirkung bleibend in ihm zu wirken; wozu

---

*) Doch in einem andern Sinne, als worin die scholastischen Theologen dieses Wort nehmen: bekanntlich leiten diese den Habitus von einer dem Gemüthe des Menschen eingedrückten Qualität ab.

dann allerdings die (mit Gottes zuvorkommender Gnade zu Stande gekommene) Bekehrung des Sünders eine vorläufige, nothwendige Bedingung ist: oder wie könnte der heilige Gott dem Sünder sein Wohlgefallen und Wohlwollen zuwenden u. s. w., so lange derselbe in der Unbußfertigkeit verharrt! Auf diese Weise wird also der Sünder wirklich durch eine ihm inhärirende, innere Gerechtigkeit gerechtfertigt. Bei den unmündigen Kindern ist freilich keine eigentliche (actuelle) Bekehrung möglich; aber, da bei ihnen keine eigentliche (actuelle) Verkehrtheit statt findet, auch nicht nöthig. Ihre Sündhaftigkeit ist bloß eine ihnen angeborene und besteht darin, daß sie von Geburt aus zum gottgefälligen Wollen und Thun ohnmächtig und nur zum Bösen aufgelegt und darum Kinder des Zornes (Mißfallens) Gottes sind. Offenbar kann aber Gott diesen Unmündigen um der Verdienste Jesu Christi willen durch die Taufe sein Wohlwollen (seine positive Geneigtheit) zuwenden und in Gefolge dessen nun den ernstlichen Willen haben, ihnen alle actuellen Gnaden, die ihnen mit der Zeit (nämlich bei eintretendem Vernunftgebrauch) zum gottgefälligen Wollen und Thun nothwendig werden, zu verleihen. Auch sind dann solche Kinder durch eine ihnen (in wiefern das hier möglich ist) einwohnende Gerechtigkeit gerecht und nicht durch eine ihnen bloß äußerlich zugerechnete Gerechtigkeit. — Eine andere Bestimmung des Concilii Trid., die hier in Betracht kommt, ist die Erklärung, welche es von der Rechtfertigung, sess. 6. cap. 7. aufstellt: „Iustificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis *per voluntariam susceptionem gratiae et donorum.*“ Ich glaube aber kaum nachweisen zu müssen, daß die bisher vertheidigte Vorstellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade damit im Einklang ist, ja gewissermaßen dadurch gefordert wird: oder könnte wohl von einer *voluntaria* susceptio gratiae et donorum die Rede sein,

wenn die Rechtfertigung die Folge einer dem Gemüthe des Menschen eingedrückten Qualität wäre? Dasselbe gilt von der loc. cit. nach einigen Zwischensätzen folgenden Stelle: „Unica formalis causa (scil. iustificationis) est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit: qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur; sed vere iusti nominamur et sumus, *iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram*, quam spiritus s. partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.“ Ganz vorzüglich aber spricht das Concil. Trid. jener Vorstellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade das Wort in dem fünften und sechsten Capitel de iustificatione: ich bitte den Leser, diese beiden Capitel einmal unbefangen in dieser Beziehung ansehen zu wollen; und ich zweifle keinen Augenblick, daß er mir beistimmen werde. — Wenn daher die Theologen auf den Grund der tridentinischen Bestimmungen über die Rechtfertigung behaupten, die gewöhnliche Vorstellung von der Rechtfertigung und der rechtfertigenden Gnade könne zwar sine haeresi aber nicht sine errore verlassen werden *); so weiß ich nicht, womit sie diese ihre Behauptung beweisen wollen. Oder liegt vielleicht darin ein Beweis für ihre Sache, daß sess. 6. cap. 7. die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe virtutes *infusae* genannt werden? Allein die Theologen werden mir doch zugeben, daß dieser, aus Röm. 5, 5 entnommene, Ausdruck nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen sei: oder wie können Glaube, Hoffnung und Liebe, die doch nur Zustände

*) So sagt Vasquez bei Veronius loc. cit.: „Ex definitione Tridentini *aperta ratione* colligitur, parvulos et adultos, qui virtute sacramenti remissionem peccatorum consequuntur, solo *habitu* et *qualitate* permanente iustificari, ac proinde *sententiam hanc ad fidem catholicam ita pertinere, ut sine errore negari nequeat.*“

unserer Seele sind, im eigentlichen Sinne eingegossen werden! Wir thun offenbar dem Concilium Tridentinum hinsichtlich dieses Ausdrucks genug, wenn wir annehmen: Gott errege den Menschen durch seinen actuellen Gnadenbeistand (durch Hervorbringung sittlicher und religiöser Vorstellungen in ihm oder durch Belebung derselben, wenn sie in ihm schon vorhanden sind, durch Vorhaltung sittlicher und religiöser Beweggründe 2c.) zu lebendigem Glauben, inniger Liebe und zuversichtlichem Vertrauen *); wozu dann freilich als vorläufige Bedingung (wie bereits angedeutet) erforderlich ist, daß Gott ihm seine positive Geneigtheit oder seine heiligmachende Gnade, welche der Grund und die Quelle aller actuellen Gnaden ist, zugewendet habe. Sonst aber finde ich keine Bestimmung in den tridentinischen Capiteln und Canonen über die Rechtfertigung, welche auch nur zum Scheine für jene Behauptung spräche. Doch ja — der eilfte Canon soll unzweideutig dafür sprechen: „Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per spiritum sanctum diffundatur, atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei.“ Allein dieser Canon spricht bis auf das letzte darin enthaltene Sätzchen, offenbar, wie aus dem bisher Gesagten erhellet, eben so gut auch für unsere Vorstellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade. Ich sage: bis auf das letzte darin enthaltene Sätzchen; denn das scheint wenigstens der Vorstellung von heiligmachender Gnade als dem Wohlwollen Gottes gegen die Menschen 2c.

*) Bei den unmündigen Kindern ist auch dieses nicht einmal möglich: Gott kann sie in der angegebenen Weise gar nicht zum Glauben 2c. erregen; sondern er kann sie nur in ein solches Verhältniß zu sich aufnehmen, daß er den ernstlichen Willen hat, ihnen mit der Zeit (mit dem eintretenden Vernunftgebrauche) alle zur Erweckung dieser Tugenden erforderliche actuelle Gnade zu ertheilen.

zu widersprechen. Allein dieser anscheinende Widerspruch verschwindet, wenn man bedenkt, daß das Concilium sich hier nur gegen die Reformatoren erklärt, welche lehrten, die Rechtfertigung des Sünders komme dadurch zu Stande, daß Gott demselben bloß äußerlich die Gerechtigkeit Christi zurechne und ihn dann für gerecht erachte, obwohl er es an sich nicht sei, sondern noch in Thorheit und Sünde stecke: was allerdings eine bloße Gunst (favor) und zwar eine recht unvernünftige wäre .... Die gewöhnliche Vorstellung von Rechtfertigung und rechtfertigender Gnade ist also keineswegs so in den Beschlüssen des *Concilii Trid.* gegründet, daß sie nicht ohne Irrthum verlassen werden könne.

Aber hat nicht schon das Generalconcil von Vienne im Jahre 1311 unter Clemens V. die Sache entschieden? Sagt doch dasselbe: „Quantum ad effectum (Baptismatis), cum Theologi varias opiniones habeant; videlicet dicentibus quibusdam, parvulis culpam remitti, sed gratiam non conferri; aliis e contra asserentibus, quod et culpa eisdem in baptismo remittitur, et virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum, etsi non pro illo tempore quoad usum *):

*) Eigentlich theilten sich diese Theologen wieder in zwei Classen: Die einen sagten: „Licet per baptisma parvulis remittatur culpa et gratia conferatur, virtutes tamen reliquae non infunduntur, sed postea cum e vivis excedunt, aut ad provectiorem aetatem perveniunt, neque in hac aetate suae innocentiae gravem maculam adspergunt, tum demum eis huiusmodi virtutes tribuuntur.“ Die andern sagten, auch die Tugenden würden in der Taufe den Kindern ertheilt. Aber auch diese Theologen theilten sich wiederum in zwei Classen. Die einen sagten: „Parvulis in baptismo dantur virtutes in sua radice solum, in qua virtutes radicaliter comprehenduntur; sed non dantur in sua propria specie et natura.“ Die andern: „Virtutes possunt accipi duobus modis, uno modo secundum suum esse incompletum, puta ut sunt quaedam dispositiones potentiae ipsis habitibus, alio modo secundum suum esse completum, puta, ut sunt habitus de prima specie qualitatis. Primo modo infunduntur parvulis in baptismo, non secundo modo.“ Ausführlicher spricht hierüber Nepomucenus Polanski, Quaestio dogmatica de

nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis; *opinionem secundam, quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo gratiam informantem et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis Sanctorum ac Doctorum modernorum Theologiae magis consonam et concordem sacro approbante concilio, duximus eligendam.*" Bei Harduin act. conc. tom. 7. pag. 1359—1360. Ich antworte: Das Concil von Vienne wählt freilich von den zwei zu seiner Zeit gangbaren Vorstellungsweisen über die Wirksamkeit der Taufe diejenige als die wahrscheinlichere aus, wornach durch die Taufe nicht bloß (wie ein Theil der Theologen behauptete) die Erbsünde nachgelassen, sondern auch die heiligmachende Gnade (gratia informans) und die Tugenden ertheilt werden. Allein es ist zu bemerken, daß das Concilium zunächst und hauptsächlich nur lehren will (daß also das eigentliche dispositivum arresti ist, wie Veronius reg. fid. cath. c. 1. §. 4 mit den Rechtsgelehrten sich ausdrückt), die Taufe tilge nicht bloß die Erbsünde in Kindern und Erwachsenen, sondern ertheile ihnen auch die heiligmachende Gnade und Tugenden: und daß es mit der Ertheilung der Tugenden nichts anders sagen wollen kann, als: durch die Taufe werde der Mensch zu allen Tugenden befähigt; was aber offenbar auch nach unserer Vorstellung der Fall ist. Dann ist auch noch zu bemerken, daß das Concilium in seiner Erklärung das quoad habitum wegläßt, und zwar, wie es scheint, mit Absicht, um nicht, wie schon Dominicus Soto bemerkte, den Schein zu geben, als habe es die Vorstellung von der gratia informans (sanctificans) als einem habitus sanctioniren wollen. Gesetzt aber auch, es hätte das quoad habitum seinem Decrete

---

baptismi, ceterorumque Sacramentorum virtute efficiendi gratiam. Man sehe den Thesaurus theol. tom. 10. pag. 209—211.

beigefügt, so würde doch noch nicht folgen, daß man diese Vorstellung nicht ohne Irrthum verlassen dürfte; indem, wie derselbe Dom. Soto bemerkte, dann doch immer nur gesagt würde, sie sei wahrscheinlicher, weil mehr mit den Aussprüchen der Heiligen und den Lehren der damaligen Theologen übereinstimmend. Jedoch eben dieses, daß die als wahrscheinlicher erklärte Vorstellung von der Wirksamkeit der Taufe mehr mit den Aussprüchen der Heiligen übereinstimme, bestärkt mich in meiner Ansicht, daß das Concilium die Vorstellung von der rechtfertigenden Gnade als einem eigentlichen *Habitus* gar nicht habe sanctioniren wollen: weil sich dieselbe bei den Kirchenvätern, die doch unter jenen Heiligen vorzüglich gemeint sind, gar nicht findet *).

Endlich: Was sagt dem Christen (dem Getauften) sein Bewußtsein? Daß er einen *Habitus* zu allen Tugenden habe? Das gewiß nicht; sondern nur, daß er ungeachtet aller Neigung zum Bösen, die sich oft sehr überwiegend in ihm kund gibt, (mit der Gnade Gottes) alle Tugenden in sich heranbringen und unterhalten könne. Das Bewußtsein des Christen spricht also, so viel ich sehe, gegen die scholastische und für die von mir vertheidigte Ansicht von der heiligmachenden Gnade. Diese Bemerkung machte schon Estius. Nachdem derselbe den Catechismus Rom., welcher allerdings sich für die gewöhnliche Ansicht erklärt, angeführt hat, fährt er in lib. 2. sentent. dist. 26. §. 3 fort: „Nec ob id tamen verum arbitramur, rem esse definitam, quod gratia et virtutes, quae conferuntur in iustificatione, sint *habitus infusi.* Non enim sine causa tam Viennenses Patres quam Tri-

*) Und daß sie sich nicht in der h. Schrift vorfindet, haben selbst berühmte ältere Theologen, wie Albertus Pighius lib. 5. de libero arbitrio, anerkannt und unumwunden ausgesprochen.

dentini in definiendo abstinuerunt a nomine *habitus*. Hoc enim consulto et studiose ab illis factum; quia cum hoc, quod gratia sit *qualitas permanens per modum habitus* (quod quidem satis visum fuit illis Patribus definivisse) consistit dubitatio, an gratia *vere* et *proprie* sit *habitus*, an vero qualitas permanens *alterius cuiusdam conditionis et naturae ab iis qualitatibus quas solemus vocare habitus*; PRAESERTIM CUM NON SATIS APPAREAT, PARVULOS PER GRATIAM ET VIRTUTES INFUSAS, POSTQUAM ADOLEVERINT, INCLINARI AD ACTUS PIETATIS; QUOD TAMEN POSTULARE VIDETUR NATURA HABITUUM PROPRIE DICTORUM. Accedebat etiam, quod ex lumine naturali non alios habitus proprie dictos philosophia nobis tradiderit, quam eos, qui actu vel actibus acquiruntur. Quare nihil opus erat, ac ne quidem expediebat, in decretis memoratis admiscere nomen *habitus*.“

Ich glaube hiermit hinlänglich nachgewiesen zu haben, daß der katholische Theolog die gewöhnliche Vorstellung von der heiligmachenden Gnade nicht bloß sine haeresi, sondern auch sine errore verlassen könne, weil sie, wie Melchior Canus an dem angef. Orte sagt: weder ein Glaubensdogma ist, noch aus einem Glaubensdogma (in Form einer theologischen Folgerung) abgeleitet werden kann; zumal gar nicht abzusehen ist, wie der Seele, einem reingeistigen Wesen, eine Qualität im eigentlichen Sinne eingedrückt werden könne. Nur ein Eindrücken im uneigentlichen Sinne, ein Eindrücken nämlich durch Vorhaltung sittlicher und religiöser Ideen, Beweggründe rc., ist bei einem geistigen Wesen möglich, wenigstens einzig vorstellbar und verständlich: was aber eben für die Richtigkeit der von mir vertheidigten Ansicht von heiligmachender Gnade spricht.

Anmerkung. So viel ich weiß, war Stattler der erste, welcher diese bestimmtere und gewiß auch rich-

tigere Ansicht von der Natur der heiligmachenden Gnade aufstellte und vertheidigte. Es wird dem Leser vielleicht nicht unangenehm sein, die eigenen Worte dieses großen Theologen an dieser Stelle zu lesen. „Die heiligmachende oder habituelle Gnade" — heißt es im zweiten Bande seiner Allgemeinen katholisch-christlichen theoretischen Religionslehre S. 727. ff. (womit auch seine Theolog. christ. theoret. §. 246 u. §. 306 bis 308 zu vergleichen) — „besteht in einem festen fortdauernden Wohlwollen Gottes gegen einen Menschen, dessen Wirkungen sich auf die stete Ertheilung aller ihm zur ewigen Seligkeit nothwendigen Hülfsmittel, und auf die Mittheilung dieser Seligkeit selbst erstrecken." Behufs der näheren Bestimmung jener Wirkungen gibt Stattler zuvörderst die Antwort auf die Frage, was denn der Mensch zu thun habe, „um von Gott die ewige Seligkeit als die letzte Gnade, welche seinen letzten Endzweck ausmachet, mitgetheilt zu erhalten." „Er muß alle göttliche Gebote: und vorderst das erste und größte Gebot der Liebe Gottes aus ganzem Herzen halten, um vor Gott so durchaus gerecht zu sein, auf daß er, ohne einer weiteren Reinigung in diesem oder jenem Leben nöthig zu haben, fähig sei, die Krone der ewigen Seligkeit zum Lohne seiner Verdienste zu empfangen. Denn der Ausspruch Jesu ist absolut für alle der Vernunft mächtige Menschen. Wenn du willst zum Leben eingehen, so halte die Gebote (Matth. 19, 17). Und nun das will gerade eben so viel sagen, als: alle unsere Gemüths- und Willensanlage muß in der vollkommnen Ordnung sein; also zwar, daß die Liebe Gottes mittelst eines lebhaften Glaubens, und der Vorleuchtung einer himmlischen Weisheit, mit fester Hoffnung auf die Güte Gottes, über alle unsere übrige Willensregungen herrsche, und sie stets fort zur vollkommnen Erfüllung aller Tugendpflichten und göttlichen Gebote mit freier Macht bis ans Ende unsers Lebens leite." „Wir Menschen aber haben" — heißt es dann weiter —

„aus den Kräften unserer Natur allein kein hinreichendes Vermögen, stets so gerecht zu leben und uns darin zu erhalten, minder, stets in solcher Gerechtigkeit vollkommner zu werden. Stete wirkliche auch innere Gnadenhülfe durch höhere Erleuchtungen und Einsprechungen (darin bestehen also jene Wirkungen) ist uns von Seite Gottes durchaus dazu nöthig. Und zum Glücke ist es eine geoffenbarte Glaubenslehre, daß Gott den wirklich gerechten Menschen so eine Hülfe allezeit als ein liebevoller Vater leiste.... Nun dieses feste, zur Fortdauer (wenigstens so lange der gerechte Mensch nicht zuerst aus freier schwerer Schuld die Gerechtigkeit verläßt) entschlossene, thätige Wohlwollen Gottes, dem von aller wirklichen schweren Willensunordnung freien Menschen in diesem Leben alle obige, von mir bestimmte, nöthige Gnadenhülfe zur Fortsetzung und Erhaltung solcher vollständigen Gerechtigkeit, und insonders der herrschenden Liebe Gottes, zu verleihen, und zuletzt, wenn er durch stets guten Gebrauch solcher Hülfe bis ans Ende dieses Lebens getreu verharret, selbst die Krone des ewigen Lebens ihm zum Lohne zu ertheilen, sieh, gerade eben dieß ist die habituelle, heiligmachende Gnade Gottes. Ihr Wesen besteht denn eigentlich in dem itzt von mir bestimmten an sich fortdauernd thätigen Wohlwollen der göttlichen Güte nebst der wirklichen, vollständigen, nächsten Verwendung ihrer göttlichen Allmacht zur Leistung aller itzt beschriebenen Gnadenhülfe: wovon die ebenfalls wesentlichste diejenige ist, welche dem gerechten Menschen hinreichend und nöthig ist, um sich stets in allen Umständen in der herrschenden Liebe Gottes zu erhalten. Diese aber setzt schon selbst auch wesentlich die wirksame Gnade des festen, heilsamen Glaubens und der Hoffnung voraus; ohne welche Tugenden eine herrschende Liebe Gottes nicht bestehen kann, und zieht als nothwendige Folgen alle übrige hinreichende Gnaden zur heilsamen Haltung aller andern Gebote und zur Erfüllung aller übrigen Tugendpflichten

nach sich. Aus diesem Begriffe von der heiligmachenden Gnade folgt: I. In den noch unmündigen, getauften Kindern befindet sich nur das Wesen dieser Gnade; das ist, das wirklich entschlossene, oben ausgezeichnete Wohlwollen Gottes alle eben auch oben ausgezeichnete Wirkungen in ihnen einst hervorzubringen, sobald sie derselben wie immer fähig und bedürftig sein werden; aber noch nicht die mit ihr nach vorhandener Fähigkeit des Subjectes nothwendig verbundenen Wirkungen selbst; bevor sie entweder zum Gebrauche der Vernunft, und in die wirkliche Bedürftigkeit der Gnadenhülfe Gottes zur Haltung seiner Gebote in diesem Leben, oder nach einem noch früheren Tode in das Bedürfniß seiner wirklich seligmachenden Gnadenhülfe, kommen. II. Bei den erwachsenen und der Vernunft fähigen Menschen aber ist sie bei ihrer Anwesenheit stets aus einer ihr wesentlichen Verbindung mit der wirklichen (oder für sich allein schon, oder wenigstens mit Hülfe der Furcht Gottes) herrschenden Liebe Gottes vereinbart: weil ohne diese keine, zum Heile schlechthin nothwendige Gerechtigkeit des Menschen, und folglich auch kein wirklich entschlossenes Wohlwollen Gottes gegen ihn möglich ist, mit welchem Gott ihm das ewige Leben als eine Krone seines Verdienstes ertheilen wollte. III. Reinigkeit also von aller absoluten Hinderniß dieses uns einst selig zu machen entschlossenen Wohlwollens Gottes (das ist, von aller wirklichen schweren Sünde bei erwachsenen Menschen, als die mit der herrschenden Liebe Gottes streitet), ist *a priori* nothwendig zur Erlangung der heiligmachenden Gnade; 2) zur Erhaltung derselben aber ist eben so nothwendig die wirklich erworbene, herrschende Liebe Gottes, sammt allen zu dieser schon vorläufig nöthigen Tugenden eines heilsamen Glaubens und göttlicher Hoffnung." So Stattler, von dessen segenreicher Wirksamkeit als Philosoph

und Theologe, der fromme und liebenswürdige Sailer im ersten Bande seines Handbuchs der christlichen Moral S. 68 (nach der Ausgabe von Wien bei Franz Wimmer 1818) folgendes glänzende Zeugniß ablegt: „In diesem Zeitraume (in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts) erschien im katholischen Deutschland ein Mann, der uns selbstdenken und vom ersten Satze der Logik bis zum letzten der Theologie in strenger Consequenz selbstdenken lehrte. Noch jetzt segnet mein Gemüth seine Asche, denn ihm schreiben mit mir unzählige Männer die frühe Richtung zum Selbstdenken und die stete Uebung im Selbstdenken dankbar zu."

Recensionen.

Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände, Sulzbach, in der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung 1837. Recensirt von Dr. P. Menelaos.

Die leider zu sehr begründete Erfahrung, daß die den Recensionen literarischer Werke unter feierlichen Versicherungen vorgesteckte Devise: „Aus Liebe zur Wahrheit," gar oft nur zum Aushängeschilde einer verkappten Nothlüge gedient, hinter der der gereizte Lebenseifer eines lieben Ich die selbstgefälligen Sentenzen einer sogenannten Critik zu bereiten, und mit einer Miene von wissenschaftlicher Autorität wohlberechnet an den Mann zu bringen gewußt, hat auf die Anerkennung der Legitimität der Recensenten-Orakel überhaupt den nachtheiligsten Einfluß gehabt, und nicht wenig dazu beigetragen, den öffentlichen Credit im wissenschaftlichen Handel und Wandel von dieser Seite in Verdacht zu bringen. Dies ist bekannt, und so enthält man sich denn hierorts sogleich schon der fruchtlosen Zumuthung, der Leser werde unser einem ohne Weiteres auf's Wort glauben, man verspüre auch nicht den leisesten Reiz in sich, zu Eines Gunsten oder Schaden bei dieser Gelegenheit ein abgerichtetes Für oder Wider vom Stapel laufen zu lassen. Da sich aber auch bei dem besten Willen die Sache nicht, ohne förmlich zu widersprechen,

abthun lassen wird, so möge hier gleich anfangs die Erklärung stehen, daß Rec. fast durchgängig der grade entgegengesetzten Ansicht zugethan ist, und das mit der vollsten Entschiedenheit, und daß er demnach die Lehren des Verfassers, als die in gleichem Umfange verkehrten, wird bestreiten und niederkämpfen müssen. Aber dies wird ihm nicht übel aufgenommen werden, wenn anders nicht isolirte Macht- und Kernsprüche an die Stelle der Beweise sich stellen sollten. Und dann hat sich's Rec. von vorn herein zur unverbrüchlichen Pflicht gemacht, dem Verf. allewegs leibhaft gegenüber zu treten, auf den getreuen Sinn seiner Behauptungen einzugehen und dem bezüglichen critischen Urtheile durch das Gewicht authentischer Thatsachen den gebührlichen Nachdruck zu verschaffen.

Das vorliegende Buch ist seiner Ueberschrift zufolge eine „ausführliche und größtentheils neue Darstellung der Logik;" dies berechtigt den Leser alsbald zu großen Erwartungen, und Rec. muß gestehen, daß die nicht seltene Täuschung, hinter dem Titel nicht das zu finden, was vorauf versprochen ist, von unserm Verfasser weder gewollt, noch auch durchgeführt worden. Der Verf. hat treulich Wort gehalten: seine Logik ist eine ausführliche und zugleich neue; aber mit diesem Doppelprädicate ist, wie das auch Jeder sieht, im Grunde so wenig schon gewonnen, daß im Gegentheile dadurch alles verloren sein könnte. Ob das eine oder das andere, haben wir zu sehen.

Anlangend vorerst die verheißene Ausführlichkeit, so kann Rec. nicht verhehlen, daß er immer noch mit Kant der Meinung sei, „es sei nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre „Grenzen ineinander laufen lasse." Und bei unserm Verf. wird man nicht einmal, zweimal . . . . vielmal an diesen handgreiflich wahren Satz erinnert; seine ganze Logik ist Ein unablässiger Verstoß dagegen. Die ausführliche Logik ist zur einen Hälfte das seltsamste Durcheinander, das ordnungsloseste Quodlibet, das Factotum

alles Wissens und Könnens, wie es der Verf. eben in Bereitschaft hatte, so zwar, daß der Leser in langen Strecken der Logik und was ihr gehört, vergißt. In dem Sinne hat der Verf. freilich Recht, wenn er gegen denselben Kant bemerkt, es sei „eine literarische Sünde," zu behaupten: „die Logik habe seit Aristoteles keinen Schritt vorwärts gethan und sei also wohl als abgeschlossen und vollendet anzusehen;" des Verf. ausführliche Logik ist ein handgreiflicher Gegenbeweis *).

Mit dem Character der Ausführlichkeit steht der der Neuheit der Logik in der engsten Verbindung. Wir sind da mit einer Logik beschenkt, die eben sowohl durch die Originalität ihres Planes im Großen, als auch durch die Natur ihrer speciellen Vorträge alles, was bisher unter dem Namen circulirte, unvergleichlich weit hinter sich zurückläßt. Aber auch das Neue ist nicht immer das Bessere, muß man sich beim Lesen zu oft gestehen, und immer wieder in dem Maaße um so mehr, als der Denkgeist und namentlich der Verstand, an den da gar sonderliche Zumuthungen gemacht werden, zu wiederholten Malen stille steht, und schlechterdings nicht mehr fort will. Die Neuheiten, die da an allen Ecken und Enden ihr Haupt erheben, sind wirklich so unerhört neu, daß die bisherigen Logiker sammt und sonders das grade Gegentheil als das Richtige aufgestellt, und bestmöglichst bewährt haben, so daß Aristoteles und seine große Familie bis auf den heutigen Tag im günstigen Falle unsern Verf. endlich als den logischen Messias begrüßen müßten. Soviel über den Titel und die darauf bezüglichen Erwartungen, und ist der Leser dadurch nur aufmerksam geworden, und ohne Rücksicht in Anspruch genommen, so setzt Rec. sich mit kühnem Vertrauen in Bewegung.

---

*) Des Verf. Logik besteht aus mehr denn 150 Bogen in vier groß Octav-Bänden. — — —

Einleitung.

Jede Einleitung ist, eben weil sie einleitet, von entschiedener Bedeutung. In ihr concentriren sich die vielen Gedankengänge zu Einem Ganzen, die in dem Buche selbst nach allen Seiten hin verzweigten Verbindungen zeigen sich da noch in ihrem primitiven Ausgangspuncte, unentwickelt und in gedrängter Zusammengehörigkeit. So auch unsers Verfassers Einleitung. Der Leser sieht in ihr, was der Verf. ursprünglich will, von wo er ausgegangen, wie und durch welche Mittel er sich in Bewegung gesetzt und den ganzen großen Umkreis seiner Sphäre mit Wahrheit und Wissenschaft auszufüllen sich bestrebte: und so verdient diese Einleitung eine ganz besondere Aufmerksamkeit.

Der Verf. beginnt sogleich mit der Bestimmung des **Begriffs** der Logik, und nach mancherlei Beiläufigkeiten „**erlaubt er sich darunter den Inbegriff aller** „**derjenigen Regeln zu verstehen, nach denen** „**wir bei dem Geschäfte der Abtheilung des ge**„**sammten Gebietes der Wahrheit in einzelne** „**Wissenschaften und bei der Darstellung dersel**„**ben in eignen Lehrbüchern vorgehen müssen,** „**wenn wir recht zweckmäßig vorgehen wollen**" (1 B. S. 6. ff.). Mit dieser eröffnenden Definition kann sich Rec. von vorn herein schon nicht befreunden; was er dagegen zu erinnern hätte, mag im Wesen auf folgende Puncte hinauslaufen. Selbst zugegeben, was aber sowohl gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch, als gegen die seitherigen Bearbeitungen der Logik verstößt, aber zugegeben, die Logik habe es auch mit der „**Wahrheit in den einzelnen Wissenschaften**" zu thun, so erscheint doch des Verf. Logik noch in einer so unbedeutsamen und schiefen Stellung, daß sie ihren bisherigen Wirkungskreis dem fruchtbarsten Theile nach ganz und gar aufgeben müßte. Oder hat sich auch schon vor dem Verf. irgend Jemand die Bestimmung der Logik nur als eine Anweisung, wie man **zweckmäßig Lehrbücher** anfertigen könne, gedacht?

Die gewöhnlichen Logiker, nachdem sie den allgemeinen Begriff ihrer Wissenschaft gegeben, theilen sie in zwei Haupttheile, und diese erscheinen unter verschiedenen Namen, aber im Wesen sich gleich, als Analytik und Synthetik, als Elementar- und Methodenlehre u. dgl. Unser Verf. nimmt dagegen erstens den zweiten Theil, die Methodenlehre, für das Ganze, und läßt die Elementarlehre fahren, wenigstens in der Begriffsbestimmung, und hierauf faßt er den aufgenommenen zweiten Theil, der gewöhnlich als eine logische Anweisung zur legitimen Verbindung der einzelnen Denkacte zu einem wissenschaftlichen Ganzen aufgeführt wird, gleichsam in seiner Vermaterialisirung oder Körperlichkeit, als eine Anweisung „Lehrbücher der einzelnen Wissenschaften zu verfertigen." Und diese rein materielle, ganz außerhalb der Logik liegende Bedeutung führt der Verf. vom ersten Anfange bis zum letzten Ende durch, so zwar, daß Discussionen über „rothe und schwarze Lettern, schwabacher Schrift," u. dergl. Dinge mehr in der neuen Logik ihre vollen Capitel finden; ja der Verf. geht noch weiter zurück, und bringt den Leser in die Papiermühle, Druckerei und zu den Schnellpressen . . ., und es bleibt der verkörperten Wissenschaft in dem papiernen Lehrbuche nichts übrig, was nicht eine logische Anweisung zu seiner zweckmäßigen Anfertigung erhalten hätte.

Aber der Verf. sehe doch nebenbei auch einmal auf die wunderlichen Consequenzen, die sich aus der vorgeblichen Aechtheit seiner Begriffsbestimmung herleiten lassen. Müßten doch, wenn anders seine Ansicht die richtige wäre, alle die, welche Logik studiren, nur den speciellen Zweck, Lehrbücher anzufertigen, vor Augen haben, und sonst Nichts! Wie wenig dies aber der Fall sei, ist offen genug am Tage, und damit zugleich die Gegenstandlosigkeit der neuen Logik. Erwarten ja auch Alle, die unter der Logik, wie gewöhnlich, ganz allgemein eine Anweisung zum gesetzlichen Denken u. dgl. verstehen, von dieser Wissen-

schaft etwas, was sie als oberste Norm begleite, sei es in die Wissenschaft, sei es außerhalb derselben ins practische Leben. Kurz: ein universales Richtscheit, sich gegen Irrthum und Fehlgreifen in allem Denken sicher zu stellen, wo und was auch gedacht werde, das hat die Logik zu allen Zeiten versprochen und bis auf unsern Verf. herab auch geliefert. Und so bleibt es denn in diesem Puncte wenigstens, der neuen Logik gegenüber, noch beim Alten. Die Rechtfertigung des neuen Begriffs, bei dem sich der Verf. unter anderem auch an das Gefühl wendet, was aber, wie in Wissenschaften überhaupt, so hier am wenigsten eine Stimme haben kann, ist als völlig mißlungen zu betrachten, und man sieht in der That nicht, wie die Behauptung, die neue Logik sei in dem Sinne auch schon von andern anerkannt und bearbeitet worden, beim Verf. hat entstehen können; denn die angezogenen Stellen aus alten und neuen Autoren werden verdreht und verkehrt nur zum Zeugnisse aufgeführt; im Uebrigen aber hat der Verf. den Sprachgebrauch aller Zeiten gegen sich.

Nach diesen Begriffsbestimmungen der Logik und den Debatten über das Verhältniß, in welches diese neue Bearbeitung zu den bisherigen stehe, fragt dann der Verf. (S. 43) nach der Zeit und den Vorbereitungen zur Logik. Und dann müssen die Anfänger schon einen „Vorrath von „Kenntnissen aus mehren Fächern des menschlichen Wissens besitzen, damit der Lehrer jeder Regel ein begreifliches und interessantes Beispiel beifügen könne." Rec. ist zwar auch der Ansicht, daß ein gedeihliches Studium der Logik, einige Kenntnisse aus den verschiedenen Sphären des Wissens voraussetze; aber nur insofern, als dadurch die Denkkraft schon rege und wach geworden und für die abstracten Bewegungen der Logik an Folgsamkeit gewonnen habe. Daß aber mit diesen vorläufigen Kenntnissen erst der Stoff zu logischen Beispielen gewonnen werde, oder das Studium der Logik dadurch interessant werden müsse oder auch nur könne, will ihm nicht einleuchten, ist

aber in des Verf. ausführlicher Logik nothwendig, als welche, wie sich tiefer unten noch näher herausstellen muß, alle Wissenschaften zu Einer neuen zusammengedrängt und zur Schau gestellt hat, daher ihr denn auch der berühmte Name einer „Wissenschaftslehre" beigelegt worden ist.

Auch sei es rathsam, sagt dann der Verf. weiter, „den systematischen Unterricht in der Logik, wie in „jeder andern Wissenschaft, nicht eher anzufangen, als „bis man den Lehrling mit mehren Begriffen und Lehren „derselben rhapsodisch, d. h. wie es die eben sich dar- „bietende Gelegenheit gab, bekannt gemacht hat." Auch in diesem Puncte können wir nicht mit dem Verf. denselben Weg gehen. Wer aber auch nur halb weiß, was ein System von Erkenntnissen sei, (und jede Wissenschaft ist als solche ein System), und wer dann besonders noch weiß, daß und wie ein System philosophischer Erkenntnisse von oben bis unten in ununterbrochenem causalen Zusammenhange sich deducirt und abstuft und eines das andere bedingt und bestimmt, der wird wohl mit der rhapsodischen Methode des Verfassers in der Logik nichts von Erheblichkeit anzufangen wissen. Das Rhapsodische ist immer nur Gedächtniß-Sache und von keinem eigentlich wissenschaftlichen Werthe; in reinphilosophischen Dingen aber ist das rhapsodische Verfahren eine reale Unmöglichkeit, welche in dem Hinüberweisen eines jeden Stückes nach dem stützenden Andern wurzelt.

Nachdem §. 11 die Frage: „Ob die Logik eine Kunst oder Wissenschaft sei"? sich für die Kunst entschieden (aus Gründen, die all und jede Wissenschaft zur Kunst machen würden), wird §. 12 eine polemische Verhandlung gegen die andern Logiker eröffnet, als welche ihre Disciplin für eine „bloß formale Wissenschaft" erklären. Diese Erklärung, die ohngleich besser schon oben der neuen des Verf. hätte gegenüber gestanden, ist nun bekanntlich dem Sinne nach die gewöhnliche, und auch überall in Ansehen und Einfluß, wo nicht, wie bei He-

gel, Logik und Metaphysik in Eins zusammenfallen. Unserem Verf. verfängt dies nichts, er weiß dem Begriffe des bloß Formalen auszuweichen, und zwar bald mit dem Geständnisse, daß ihm „die Sache durch all diese Erklärungen noch nicht deutlich sei," bald „weil diese willkührlich" aufgestellt und behauptet seien, und endlich gar, „weil die Gelehrten sich wohl des un„bestimmten Ausdrucks, daß in der Logik von „aller Materie des Denkens abstrahirt werden „müsse, bedient hätten, nur um sich hinter ihn „zu verstecken, wenn sie irgend eine ihnen be„schwerliche Untersuchung von sich ablehnen woll„ten." In der That, eine seltsame Wendung! Also um sich den „beschwerlichen Untersuchungen," die der Verf. der Logik zugedacht, zu entziehen, haben die seitherigen Bearbeiter dieser Wissenschaft sich hinter den „unbestimmten Ausdruck, die Logik abstrahire von aller Materie des Denkens," versteckt? — Aber da müssen diese Bearbeiter doch auch noch wohl etwas als ihre Logik vorgegeben haben? Und als solche doch wieder nur, nach ihrem Begriffe, eine Wissenschaft des nur formalen Denkens, ohne Rücksicht auf den gedachten Inhalt? Aber wo wäre denn unter diesen Umständen die Schwierigkeit der Untersuchungen? Auf Seiten des Verf., der sich steif und fest im Concreten herumbewegt, oder auf Seiten der formalen Logiker, die sich in dem abstracten Gedanken anbauen? Man sollte doch glauben, dies sei handgreiflich genug, um sich zu Gunsten der letztern entscheiden zu können! Was bei so bewandten Dingen noch von des Verf. Leichtfertigkeit in Beurtheilung fremder Denker, und was namentlich von der Anklage des böslichen Willens dieser Denker zu halten sei, wollen wir nicht weiter in Erörterung ziehen. Nur das kann nicht unbemerkt bleiben, daß unser Verf. diesen Kunstgriff zu wiederholten Malen in Anwendung bringt und, nachdem er auf dem theoretischen Wege der Wissenschaft alles versucht und nichts bewiesen

hat, seinen besser bestellten Gegnern die Sache sofort ins Gewissen schiebt, und sie der „Faul- und Trägheit im Denken" u. dgl. beschuldigt: eine Tactik, die dem Vorredner der neuen Logik entgangen zu sein scheint, als er des Verf. „Bescheidenheit und Billigkeit" gegen anders Denkende anzurühmen im Begriffe war.

Der §. 13 untersucht dann, ob die Logik eine unabhängige Wissenschaft sei? und da zeigt sich, wenn anders je, des Verf. Grundansicht von ächter Wissenschaftlichkeit in den großen Bewegungen des herrschenden Zeitgeistes, am characteristischsten ausgeprägt. Der Geist der neuen Philosophie, überhaupt die Anforderungen, die seit jener Kantischen Frage an die Wissenschaft gestellt werden, scheinen unserem Verf. nicht besonders zu Gesichte gekommen zu sein. Der Standpunct des Verf. ist durchaus nur der alte, streng objective, auch dogmatische genannt; im Gegensatze zu dem zeitgemäßen, auf psychologischem Selbstbewußtsein des Denkgeistes basirten. Dies wird uns in der Folge gar vielfach begegnen; der vorstehende §. 13 liefert den ersten Beweis dafür. Der Verf. polemisirt hier geradezu gegen Krug, der richtig bemerkt, „die Logik sei von der Fundamentalphilosophie, als welche die ersten Bedingungen und Bestandtheile aller Philosophie ausmittele, abhängig," was nicht der Fall sein soll, wie das der Verf. wohl behanpten muß, indem er, wie wir sehen, selbst die Krug'sche Bedeutung der Fundamentalphilosophie so ganz und gar mißversteht, wenn er sagt: „Es soll also nach Hrn. Krug eigentlich zwei „Gründe geben, weßhalb die Logik von der Fundamental„lehre abhängt: erstens weil diese allen philosophischen „Wissenschaften (somit auch der Logik) ihre Grenzen ab„steckt; und zweitens weil sie auch die ersten Grund„sätze aller dieser Wissenschaften vorträgt." Diese Krugsche Frage ist eine diesseits des Scholastischen bloßen Begriffslebens in die Zeit der neuern Philosophie hineinfallende, und so ist sie dem nach Außen gekehrten Blicke

unseres Verf. mit ihrer auf Realität der Begriffe ausgehenden Bedeutung gänzlich entgangen. Dies führt uns zu einer aus gleichem Geiste entsprungenen Erscheinung.

Das noch Uebrige der Einleitung legt uns nämlich den „Plan des Vortrages der Logik nach des Verfassers Ansicht" vor (§. 15 ff.) nebst einer Eintheilung des Ganzen in die betreffenden Haupttheile, worauf dann schließlich noch die gegensätzlichen Ansichten Anderer in Beurtheilung gezogen werden. Und dann wird es dem Leser nicht entgangen sein, daß unser Verf. grade das wichtigste Kapitel der Einleitung mit Stillschweigen übergangen habe, das Kapitel über die Aufstellung der höchsten Denkgesetze und deren Bedeutung für die Logik. Diese Abhandlung, die dem wissenschaftlichen Leben der Logik eben so nothwendig als dem organischen Körper die Seele ist, und die auch in den gewöhnlichen Bearbeitungen mit anerkannter Gewichtigkeit ihre Stelle behauptet, findet hier keinen Paragraphen. Der Verf. rechtfertigt sich hierüber da erst, wo er die anders Denkenden über diesen Punkt befragt und beurtheilt, und dann tiefer unten abermals im Fortgange der Logik selbst. Rec. zieht die zerstreuten Behauptungen des Verf. an dieser Stelle in Eins zusammen, und daraus ergibt sich ihm folgendes Resultat, das seines Wissens an logischer Neuheit unübertroffen und unübertreffbar ist und auch wohl ewig sein und bleiben wird.

Es heißt S. 200: „Einiges über die in andern Lehrbüchern vorkommenden obersten Denkgesetze." Hierüber läßt sich dann unser Verf. folgender Weise vernehmen: „Statt der Untersuchungen, die uns „in diesem ersten Theile unserer Logik beschäftiget haben, „trifft man in den meisten neuern Lehrbüchern dieser Wis„senschaft einen Abschnitt an, der seiner Ueberschrift nach „von den obersten oder den allgemeinsten Gesetzen „alles Denkens handelt . . . . Da ich nun das, was „man hier vorzutragen pflegt, in meinem Buche nirgends

„umständlich abzuhandeln gedenke: so ziemt es sich über „den Grund dieser Weglassung zu rechtfertigen, und dieses dürfte am schicklichsten gleich hier und auf die Art „geschehen, daß ich in Kürze angebe, wie mir die Sätze, „die man als solche oberste Denkgesetze aufgestellt hat, erscheinen" u. s. w. — Hierauf führt dann der Verf. eine lange Reihe von Logikern auf, und fertigt die von denselben aufgestellten höchsten Denkgesetze sammt und sonders ab. Die Gründe, wodurch unser Verf. bewogen wird, nicht ein einziges Denkgesetz für seine neue Logik zu retten, sind freilich sehr auffallend zusammen getrieben, wie ja alles das anerkannter Weise den Stempel der Unnatur an sich trägt, was von vorn herein auf Exstirpirung der angestammten Menschen-Natur ausgeht. Ein psychologisches Einkehren in sich selbst hätte den Verf. in demselben Maaße vor dieser Gewaltthat schützen und bewahren müssen, als er da den geistigen Denkprozeß in seinen normal unverwüstlichen Richtungen hätte finden und erfassen können. Dies ist nicht geschehen, und so war es um die Anerkennung der höchsten Denkgesetze geschehen. Um nun dem Leser einen Begriff von der Art und Weise zu machen, wie es dem Verf. gelungen, das von den bisherigen Logikern über die Denkgesetze Gesagte so auf einmal ganz und gar zu Boden zu werfen, führen wir gleich den unter Nro. 1 stehenden Reimarus auf. Von ihm heißt es, er stelle solcher Sätze zwei auf: a) „Die Regel der Einstimmung: Ein jedes Ding ist das, was es ist; und b) Die Regel des Widerspruchs: Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein". Hierüber macht dann der Verf. folgende kritische Bemerkung: „Offenbar ist es die Absicht jedes Logikers, der diese Sätze aufstellt, ein Paar Sätze zu liefern, die sich auf alle Dinge, auch solche, die gar keine Wirklichkeit haben (?), namentlich auch auf alle Wahrheiten an sich erstrecken sollen. Allein der Satz: Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein, handelt ja seinem wörtlichen Ausdrucke nach eigentlich

nur von Dingen, welche ein Sein in der Zeit besitzen; wenigstens wenn man das Wörtlein: zugleich, in seiner gewöhnlichen Bedeutung: zu gleicher Zeit, nimmt, u. s. w. u. s. w. In dem Geiste geht es nun über das Gesetz der Identität und des Widerspruchs noch mehre Seiten hindurch fort, und das Resultat ist die Zumuthung an den Leser, er „werde sich also nicht wundern, daß der „Verf. bei solchen Ansichten nicht geneigt war, der Aufstellung dieser Sätze einen eignen Abschnitt der Logik zu „widmen."

Das Gesagte theilt sich nach zwei Seiten auseinander: es betrifft a) die Mißdeutung des von Reimarus aufgestellten Denkgesetzes und b) die Nichtanerkennung desselben von Seiten des Verfassers. Und dann springt hier die Wahrheit der schon oben gemachten Bemerkung ganz auffallend in die Augen, daß unser Verf. im eignen Selbstbewußtsein nichts, dagegen in der äußern Objectivität alles suche und auch gefunden zu haben meint. Wie könnte er auch ohne dies all seine logische Weisheit an dem Reimarus'schen „Wörtlein: zugleich" erschöpfen, und diesem Wörtlein den angeblich logischen Sinn des: „zu gleicher Zeit" unterlegen? Und wie könnte er ferner, nachdem dies geschehen, dann das Reimarus'sche Gesetz der Identität und des Widerspruchs nur auf Dinge in der Zeit, und nicht auch auf Zeitlose angewandt wissen wollen? Nur das unpsychologische Klauben des geschriebenen Wörtleins konnte dazu verleiten, die logische Allgemeinheit des fraglichen Denkgesetzes anzufechten, und wunderlich verdreht und verhunzt dem Reimarus'schen Ausdrucke unterzuschieben. Es ist nicht zu leugnen, die Reimarus'sche Formel ist, wie sie wörtlich da steht, zu objectiv abgefaßt, und dieß ist Gelegenheit genug, den, der in seinem eignen Subjecte nicht nachsuchen und anfragen will, in die Irre zu leiten. Statt dessen laufen aber auch noch viele präcisere Ausdrücke herum, wie z. B. die dem Verf. bekannte Essersche Logik einen solchen hat, in dem das

Wörtlein zugleich vermieden, und weit besser Rücksicht auf das denkende Subject genommen worden ist. Esser sagt (2te Aufl. S. 33): „Einem jeden Gegen„stande muß Alles das abgesprochen werden, „dessen Gegentheil mit dem Gegenstande einer„lei ist," und dies hat im Wesen wieder nur den Reimarus'schen Sinn, und heißt: Das Ich kann, als denkendes Subject, ein Etwas nicht zugleich, d. h. in demselben Denkacte, als seiend (A.) und als nichtseiend (Nicht-A) denken. Und dagegen ist nichts einzuwenden, und Rec. ist überzeugt, daß auch der Verf. ohne zu wollen darnach denkt. Selbst nicht einmal der sein sollende Witz unseres Verf., daß sich doch Niemand des mit gleicher Allgemeinheit dastehenden Gesetzes: „In jedem Satze muß ein Subject und ein Prädicat vorkommen," als eines höchsten Denkgesetzes annehme, will nichts verfangen; denn dies hätte eben so viel Sinn, als wenn man dem höchsten Rechtsgesetze: „du darfst rechtlich alles thun, wofern du nur keinen Andern äußerlich angreifst," dieses entgegenstellen wollte: „zu allem rechtlichen Handeln gehören Ich und mein Nachbar," woraus eben so wenig das rechtlich Mögliche, als dort das logisch Denkbare entwickelt und erkannt werden könnte.

Wir haben uns bisher mit dem Verf. in der Geschichte der Logik und speciell der Denkgesetze herumbewegt; gehen wir jetzt zurück bis auf die unmittelbarste Quelle alles Denkens, und sehen wir auch, wie denn der Verf. über den Sitz dieser Denkgesetze in dem objectiven Menschengeiste sich ausspricht. Daß auch diese Frage nur in des Verf. empirischer Weise ihre Antwort finden werde, und da gar besonders mißhandelt werden müsse, steht zu erwarten, und ist nach dem Gesagten nur das Ende vom Liede. Zu dem Zwecke verdient das 1. B. S. 23 ff. Gesagte unsere Aufmerksamkeit. Da heißt es nach Anderem: „Meint man Ge„setze, die ohne Voraussetzung eines willkührlich angenom-

„menen Zweckes, oder, wie man sagt, unbedingt beste„hen; so sind es die sittlichen, deren Entwicklung in die „Moral gehört, und also würde sich, dieser Erklärung „zu Folge, die ganze Logik in ein Capitel der Sittenlehre, „in das „„vom pflichtmäßigen Gebrauche unsers „Erkenntnißvermögens,““ verwandeln.“ Und dies soll Damiron im Ernste gewollt haben, was ihm jedoch durch ein Mißverständniß unsers Verf. nur aufgebunden wird. Im Uebrigen bedarf es aber nur der Erinnerung, wie verschieden der Sinn und die Bedeutung des „Unbedingten“ ist, der auf der einen Seite den logischen Denkgesetzen und auf der andern den moralischen Sittengesetzen unterliegt, und unser Verf. steht vor uns, umstrickt und verwirrt durch die Verwechselung von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, als den — Namen. Wer sich am „Wörtlein“ hält, und in philosophischen Fragen nicht bis dahin zurück zu gehen für gut findet, wo die Begriffe mit ihrer geistigen Urbedeutung ins Leben des Bewußtseins hereinbrechen, um dessen Wissenschaftlichkeit ist es geschehen, und dessen Streben ist so fern ab von Ueberzeugung, als es sich excentrisch nach Außen verliert und verirrt. Rec. hat es nicht hehl, dieses unmittelbar und geradezu auf unsern Verf. zu beziehen, und wer nach dem schon Gesagten hierüber immer noch anderer Ansicht sein zu müssen glaubt, für den folge schließlich noch das Non-plus-ultra der Logik des Verf. über die Denkgesetze, und die Wagschaale wird nicht zweideutig sinken.

Eine Wirthschaft, in der eine vielartige Mannigfaltigkeit von Beziehungen nur durch die durchgreifende Autorität einer höchsten Norm zu Einem möglichen Ganzen zusammen treten kann, zerfällt im Kampfe mit sich selbst in ihre widerstreitenden Momente auseinander, sobald des Gesetzes Kraft erstirbt, und anfängt, unwirksam zu sein. Unser Verf. hat seiner neuen Logik ungleich größere Gefahren bereitet, indem er sie von vorn herein sogar aller Stabilität des gesetzlichen Fortschreitens entbunden, mit Vorbedacht

den Stürmen der Anarchie ausgesetzt. Schwer hat sich der Verf. an den unverwüstlichen Principien des logisch-theoretischen Denkgeistes vergriffen, mit jedem Schritte kommt er daher zum Falle, und die Gewaltstreiche, uns Andere glauben zu machen, daß er immer noch stehe, grenzen wirklich ans Unglaubliche. Und doch kann dies nicht befremden. Wer all und jedes Denkgesetz, das den Menschen im Menschen constituirt, für null und nichtig erklärt, wer frei und frank sich über die Aussprüche des eignen Bewußtseins hinwegsetzend, den schrankenlosen Raum des willkührlichen Gedanken-Lebens sein eigenstes Element zu nennen sich rühmt: kann man es ihm wehren, wenn er da baaren Unsinn noch denken zu können vorgibt? — Und bis dahin hat es unser Verf. mit seiner „neuen Logik" denn auch wirklich gebracht.

Es bedarf nicht weitgesuchter Combinationen zerstreuter Einzelheiten, um unsern Verf. in der gedachten Stellung zu entdecken; Rec. stellt nur ein Paar offenkundiger Proben zur Schau, deren Werth und Bedeutung keinem Zweifel unterliegen kann. Es heißt 1. B. S. 317: „Ganz „unrichtig aber däucht mir, von einer sich widersprechen„den Vorstellung zu sagen, daß der Gedanke an sie, d. „h. die subjective Vorstellung von ihr unmöglich sei. Denn „wirklich haben wir ja solche Vorstellungen, so oft wir „die Wortverbindungen: ein rundes Quadrat, ein re„guläres Pentaeder" (welche Zusammenstellung und Verwechselung noch obendrein!) „und andere ähnliche aus„sprechen hören; oder man müßte nur sagen, daß wir „bei solchen Wortverbindungen uns entweder gar nichts, „oder nur eben so viel, als bei dem ganz bedeutungslo„sen Worte Abrakadabra denken." Ein sonderliches Gemenge von Verwirrungen! Rec. will nicht den Verf. fragen, ob und welcher Unterschied denn noch zwischen einem „ganz bedeutungslosen Worte" und einem andern, bei dem man sich „gar nichts" denken könne, sei u. dgl. kauderwälsche „Abrakadabras" mehr; die

„runden Vierecke" sinds und die daherigen Zumuthungen an den gesunden Menschenverstand und an die Wissenschaft der Logik, die ihm einige Bedenklichkeit machen. Rec. kann sich immer noch nicht im Stande sehen, „runde Vierecke," „gelbes Blau" u. dgl. in Einem und denselben Denkacte sich vorzustellen, und er glaubt sogar, daß auch der Verf. bei all den feierlichen Versicherungen des Könnens es nicht könne. Ein Rundes mag er sich wohl denken, auch ein Viereck daneben; aber ein rundes Viereck so gewiß darum nicht, als diese beiden Bestimmungen einander aufheben. Das Denkenwollen und Aussagen dieses Wollens ist von dem Denkenkönnen noch himmelweit entfernt, und beide sind und bleiben sich immer und ewig so ferne, als die Freiheit des Willens von der Nothwendigkeit des Müssens absteht.

Desselben Sinnes ist das, was unsere neue Logik S. 28 kund macht. Da wird gesagt: „Auch das Widersprechende, z. B. ein viereckiger Kreis, oder $\sqrt{-1}$ „ist denkbar, und wird von uns wirklich gedacht, so oft „wir davon sprechen. Undenkbar ist uns etwas nur dann „und insofern, als wir gar keine Vorstellung davon besitzen; wie etwa die rothe Farbe undenkbar sein mag „(muß) für einen Blindgebornen. Aus diesem Beispiele „sieht man zugleich, daß die bloße Denkbarkeit oder Undenkbarkeit der Dinge in der Logik nur selten zu berücksichtigen komme, geschweige daß sie den einzigen Inhalt „derselben ausmachen sollte." Wie viel Sätze, so viel Unwahrheiten! Beispiele dienen nicht zum Beweisen, sondern zur Veranschaulichung des Bewiesenen; die Undenkbarkeit des Widersprechenden in der Logik hat mit dem Nichtdenken (= Können) der rothen Farbe in dem Kopfe des Blinden ganz und gar nichts gemein: denn erstere ist eine eigentlich logische Unmöglichkeit, die aus der Unvereinbarkeit des gegensätzlichen Denkmateriales resultirt, wogegen letztere, als eine rein physische, auf dem Nichtgegebensein des Denkmateriales (der rothen Farbe)

beruht; der Blinde kann keine Farbe denken, (die der Sehende aber denken kann,) weil sein Körperleben ihn daran hindert; der logisch nicht Denkenkönnende kann keine Widersprüche denken, (die auch der Blinde nicht denken kann), weil es der natürlichen Einrichtung seines Geistes zuwider läuft. Ferner: ein „viereckiger Kreis" und der Werth „$\sqrt{-1}$" sind für unsere vorliegende Frage nach dem Widersprechenden eben so sehr zu unterscheiden, als die logische Unmöglichkeit der mathematischen gegenübersteht: erstere ist eine Vereinigung von zwei einander ausschließenden Bestimmungen, indeß letztere als Ganzes eine reale Gegenstandlosigkeit ist, u. s. w. u. s. w. Dinge, die so sehr an der Oberfläche liegen, daß ihre Mißdeutung die neue Logik unseres Verf. bei dem philosophischen Publikum um allen Kredit bringen könnte.

Es ist immer noch eine unübersteigliche und schlagende Wahrheit, die Krug lehrt (Log. §. 18. Anmerk. 1.), und die hier des gleichen Ausdruckes wegen sehr an ihrer Stelle ist. Krug sagt: „Spricht Jemand von einem runden „Quadrat, so ist das eine bloße Wortverknüpfung, „als Zeichen einer vielleicht möglichen Gedankenverknüpfung, die aber, sobald sie ausgeführt werden soll, als „unmöglich befunden wird. Denn da die Wörter willkührliche Gedankenzeichen sind, so kann man sie auch „willkührlich verknüpfen, ohne bei dieser Verknüpfung etwas zu denken." — Und ferner §. 47. Anm. 1: „Ein „unmöglicher Begriff ist eigentlich gar kein Begriff, „sondern nur ein angeblicher, d. h. eine Aufforderung „zum Denken, die nicht realisirt werden kann." Und was sagt unser Verf. zu dieser auf die höchsten, logischen Gesetze basirten „Unmöglichkeit" zu denken? Man höre! „Das Beiwort Unmöglich, heißt es S. 320 ff. „wird hier in eben derselben uneigentlichen Bedeutung gebraucht, in der man von einer sittlich bösen Handlung „zu sagen pflegt, sie wäre sittlich unmöglich; welches „nur anzeigen soll, daß sie nicht Statt finden könne un-

„ter der Bedingung, wenn wir dem Sittengesetze gemäß „handeln wollen . . . . So können wir den Gedanken, „„eines Quadrates, das rund ist," oder „einer „blauen Farbe, die gelb ist," gewiß mit keinem ent„sprechenden Bilde begleiten . . . ., dies ist aber kein hin„reichender Grund, die imaginären Vorstellungen nicht „für ächte Vorstellungen gelten zu lassen. Denn (hört!) „zu dem Wesen einer Vorstellung gehört nicht einmal die „Bedingung, daß sie von einem jeden geistigen Wesen ge„dacht, um wie viel weniger die, daß sie durch ein ge„wisses Bild versinnlicht werden könne." Hier hat die Zerstörung des gesunden Menschen doch wohl ihren höchsten Grad erreicht. Oder heißt dies etwas anders, als predigen: so lange ihr noch an euern alten Denkgesetzen haltet, und fragt nach dem, was logisch möglich sei, könnt ihr freilich keine „runden Vierecke" und kein „gelbes Blau" euch vorstellen, gerade wie ihr auch im practischen Leben noch nicht frei und frank herumspringt, so lange ihr das Sittengesetz respectirt und ängstlich aufrechtzuhalten bemüht seid? Ist dies nicht ein sans-culottischer Republicanismus für die Logik, nach dem Jeder denken soll, wie ihm der Schnabel gewachsen und was sich ihm eben rücksichtslos zusammen reimen will? Wie hätte auch unser Verf. sonst die logische Unmöglichkeit mit der moralischen hier eben so schief zusammen stellen dürfen, als sie oben mit der physischen verwechseln? Freilich liegt das Sittengesetz wie das logische Denkgesetz in der Objectivität des Menschengeistes begründet; aber ihre Realisirung in concreten Thatsachen, als sittlichen Handlungen und logischen Denkacten, geht von dem Ich-Subjecte des Geistes in zwei verschiedenen Weisen ins Werk über: denn das Sittengesetz geht unmittelbar an die Freiheit des Willens, wogegen das Denkgesetz sich unwillkührlich selber realisirt. Und dann geben wir unserem Verf. in Ueberlegung, daß wir, sittlich oder unsittlich, handeln, wie

wir — wollen; daß wir aber nur logisch nothwendig denken, wie wir — müssen.

Aber wie haben wir es denn endlich nach den Instructionen der neuen Logik anzugreifen, um, allen bisherigen Lehren dieser Wissenschaft zum Trotz, im Denken Unsinn zu Sinn zu bringen? Diese Frage ist uns jetzt zur Herzensfrage geworden, und der Verf. schiebt uns folgende Antwort ins — Gewissen. „Es kann," heißt es S. 320, „zwar bei der Aufforderung" (das Unmögliche zu denken) „geschehen, daß wir ihr, sei es aus Unacht„samkeit, aus Trägheit oder sonst einem andern Grunde „nicht nachkommen; und dann haben wir allerdings nur „die Worte nachgesprochen, aber nicht den durch sie an„gedeuteten Begriff gedacht. An und für sich aber ist es „nicht schwerer, der ersten, als der zweiten Forderung „Folge zu leisten, — wie sich ein Jeder durch einen „Versuch bald überzeugen kann." — Unter so bestellten Dingen hat es aber mit aller guten Wissenschaftlichkeit ein Ende. Der Vorwurf der Trägheit und Uebelwilligkeit im Denken ist unserm Verf. so geläufig, und die seitherigen Logiker erscheinen da, wo sie sammt und sonders dem an barocken Neuheiten unerschöpflichen Verf. gegenüberstehen, so gewöhnlich mit diesem in höchster Instanz abfertigenden Titel behangen, daß man, selbst ohne Rücksicht auf das durchgängig Abstoßende der neuen Logik, sich unwillkührlich zu der Annahme hingezogen sieht, der Verf. sei im Grunde nur darauf ausgegangen, überall etwas Neues zu sagen. Schon die vorgestellte Einleitung hat uns eclatante Proben der Art zur Schau gestellt; die nachstehende Logik selbst umschließt deren in Hülle und Fülle. Rec. kann sich nun nicht entschließen, das System dieser Logik mit derselben Ausführlichkeit Schritt vor Schritt durchzugehen, mit welcher er die Einleitung hier beurtheilt hat. Es ist dies nach der vorangegangenen Kenntnißnahme der Grundlage, auf der das neue Gebäude fußt, nicht nothwendig, und es ist wegen der

auf tausend Fremdartigkeiten sich einlassenden Ausführlichkeit nicht möglich. Ein Gleiches haben frühere Rec. mit frühern Schriften des Verf. versucht. Für jetzt geben wir hier nur noch den Plan und die Eintheilung der neuen Logik und diese zerfällt dem Verf. (S. 56.) nach folgenden fünf Rücksichten in fünf Theile.

1) Die Logik ist nach des Verf. Ansicht, wie wir auch schon gesehen, „eine Anweisung, wie man das ganze Ge„biet der Wahrheit auf eine zweckmäßige Art in einzelne „Theile oder Wissenschaften zerlegen, und eine jede dersel„ben gehörig bearbeiten und schriftlich darstellen könne." Dieser Haupttheil der Logik heißt daher seiner Hauptbestimmung zufolge die „eigentliche Wissenschaftslehre."

Der Leser wird sich erinnern, daß Rec. schon oben die Bemerkung machte, daß diese vom Verf. gleich Anfangs als die ganze Logik definirte Wissenschaftslehre zu enge sei, indem sie, als die sonst sogenannte Methodenlehre, nur die zweite Hälfte umfasse, und die vorangehende erste, die Elementarlehre, gar nicht mit in den Begriff aufnehme. Diese Bemerkung rechtfertigt der Verf. jetzt selbst durch die That. Denn wäre sein Begriff von Logik nicht zu enge, so müßte es bei der eben gedachten Definition, als der alleinigen Wissenschaftslehre, sein Bewenden haben, und von irgend einem zweiten Theile könne nicht Rede sein. Der Verf. geht aber gleich über seinen aufgestellten Begriff hinaus. Denn:

2) „Die Anweisung, Wissenschaften anzufertigen, würde „überflüssig sein, wenn wir nicht die Geschicklichkeit hät„ten, uns erst mit einer bedeutenden" (wie großen?) „Menge von Wahrheiten, welche in diese oder jene Wis„senschaften gehören, bekannt zu machen. Da nun dies „eben so schwierig sei, als die für die Wissenschaften be„stimmten Lehrbücher abzufassen: so müssen erst noch Re„geln zur Auffindung gewisser Wahrheiten gegeben wer„den." Dieser zweite Haupttheil der Logik des Verf. führt

daher den Namen der „Erfindungskunst oder der Heuristik.“

Die Abfertigung dieses Theiles führt aber den Verf. abermals zu einem vorläufigen dritten hinüber, dieser dritte zu einem vierten, und dieser endlich auch noch zu einem fünften letzten, der dann in der gewöhnlichen Logik der erste ist. So geschieht es, daß unser Verf., weil er gleich unmittelbar von der fixen Idee der verkörperten Wissenschaft im Lehrbuche eingenommen ist, den letzten Theil der Logik für das Ganze nimmt, von diesem aber allmählig zurück bis zu dem gewöhnlichen Anfange getrieben wird, und dadurch mehr leisten muß, als er von Hause aus gewollt hat. Denn:

3) Um also das Gesagte für die Wissenschaftslehre und die Heuristik zu leisten, ist es nothwendig, „erst gewisse Be„trachtungen über die eigentliche Natur des menschlichen „Erkenntnißvermögens vorauszuschicken.“ Dieser Theil führt den Namen der „menschlichen Erkenntnißlehre.“

Hält nun der Leser mit dem in diesem dritten Theile Versprochenen das unbedingte Ableugnen der sogenannten Gesetze in dem menschlichen Denkgeiste von Seiten des Verf. zusammen, so ist freilich sogleich noch nicht abzusehen, was da für eine Erkenntnißtheorie kommen werde; allein der Verf. ist auch in diesem Puncte so originell neu, daß das Unmögliche wieder möglich werden wird.

4) „Da dies Alles aber sehr zusammengesetzt ist, so „setzt es voraus Manches über die Sätze und Wahrheiten „an sich, über die Vorstellungen, als die Bestandtheile der „Sätze und Schlüsse.“ Dieser Theil des Buches heißt demnach die „Elementarlehre,“ weil der Verf. „hier „ohngefähr dieselben Gegenstände besprechen wird, die in „den neuern Lehrbüchern der Logik unter dem Titel der „Elementarlehre insgemein verhandelt werden.“

5) „Da es jedoch nicht unmöglich wäre, daß einige „der Leser sogar noch daran zweifelten, ob es auch über-

„haupt Wahrheiten an sich gebe, oder ob wenigstens uns „Menschen ein Vermögen zustehe, dergleichen objective „Wahrheiten zu erkennen; so wird es nicht überflüssig „sein, vor allem andern erst noch dies darzuthun.“ Dieser erste Theil der Logik heißt dann „Fundamentallehre.“

Dies sind die fünf Haupttheile der Logik, und durch ein allmähliges Herumdrehen steht sie wieder auf den Beinen vor uns, nachdem sie der Verf. gleich Anfangs auf den Kopf gestellt hatte. Durch dieses Herumdrehen ist aber der Verf. in gar manchen Widerspruch mit sich selbst getreten, und dies ist durch die nun doppelseitig gegebene Ansicht der Dinge unvermeidlich. So z. B. polemisirt der Verf. da, wo er die Logik unmittelbar noch für eine Anweisung, Lehrbücher anzufertigen, ansieht, gegen die Krugsche Lehre, nach der die Logik von der Fundamentalphilosophie abhängig sein soll; jetzt aber, nachdem die Sache eine rückgängige Bewegung genommen, und der Verf. über seinen engen Begriff hinaus in die Elementarlehre, und noch weiter in die Fundamentallehre hineingerathen ist, und da, um für seine Lehrbücher Grund und Boden, d. h. ein Fundament zu legen, anbinden muß, hat sich, ohne von ihm bemerkt zu werden, die gerade entgegengesetzte Ueberzeugung eingestellt. Denn was Krug seine „Fundamentalphilosophie“ nennt, das ist unserem Verf., der Logik, Metaphysik und noch andere Discipline zu Einem Ganzen zusammengeworfen, die nun als Propädeutik an die Spitze geschobene, alles bedingende „Fundametallehre,“ und was auf beiden Seiten Differentes sich zeigen sollte, das ist lediglich auf Rechnung der Verschiedenheit der philosophischen Richtungen zu setzen. Nach dieser umgekehrten Ansicht der gewöhnlichen Dinge könnte also unser Verf. gleich consequent auch die Abhängigkeit der Universitäten von den Elementarschulen in Abrede stellen; würde dann aber, um eine vollendete Universität einzurichten, das Gymnasium vor-

aussetzen, vom Gymnasium zur Vorbereitungsclasse und von dieser doch zuletzt auch zur Elementarschule herabsteigen und so alle die Anstalten, nach dem Schnitte der allumfassenden neuen Logik, unter demselben Dache zu Einem wissenschaftlichen Unterrichts-Systeme vereinigen müssen.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Vorlesungen über Glauben und Wissen von Dr. J. E. Erdmann. Berlin 1837.

Wenn irgend ein Kampf auf philosophischem Gebiete heut zu Tage lohnt, so ist es der gegen Hegel und seine Schule. Sie stellen sich auf die Höhe und in die Fülle der Zeiten als glorreiche, ja sogar als großmüthige Sieger, welche das Höchste erreicht, was der Menschheit in der Sphäre der Wissenschaft beschieden, und dennoch die besiegten — die in sich aufgenommenen und aufgehobenen Philosopheme früherer Zeit — nicht vernichtet, sondern ihnen in ihrem untergeordneten Kreise hinlängliche Geltung bewahrt hätten. — Und auch vom fremden Standpuncte aus betrachtet, hätte das Hegelsche System, wenn es wirklich Aufgabe der Wissenschaft wäre, nach substanzieller Einheit des Wissenden und Gewußten, Denkens und Seyns, zu streben, und wenn es wirklich keine andere Vermittelung zwischen dem Subjecte und dem Objecte außer ihm gäbe, als die Identification beider; dieses Ziel das erste, auf wissenschaftliche Weise, d. h. in voller Einsicht in die Art und Weise, die Methode, wie man zu diesem Ziele gelangt, erreicht, und selbst wenn jene Voraussetzung irrig ist, so muß doch wenigstens das eingeräumt werden, daß kein anderes monistisches System je in den spätesten Zeiten kommen werde, das höher stände als jenes. Mit ihm ist die progressive Entwickelung des Monismus abgelaufen, und wie auch gewisse unklare Tendenzen sisyphusartig sich bemühen, nach Hegel bleibt für jene, die nicht ihm sich anzuschließen vermögen, kein anderer Ausweg,

als kleinmüthig auf alle Forschung zu verzichten, oder sich offen für den alten Dualismus zu entscheiden, der in unsern Tagen energischer, durchdachter, tiefgreifender und in wissenschaftlicherer Verknüpfung, als je, sich wieder emporgehoben. Wenn wir also Hegel und die in seinem Geiste tüchtig und klar sich herausgebildet, bekämpfen, auf das Falsche und Gezwungene ihres Entwicklungsganges, den Hiatus, der trotz aller ihrer dialectischen Künste immer wieder von neuem aufklafft, aufmerksam machen, das Ungenügende, der Geschichte, den Glaubenssätzen, dem innersten Bewußtsein Widersprechende ihrer Principien und Resultate darzuthun streben; so haben wir in ihnen alle auf derselben Grundlage beruhende vergangene und künftige Speculation bestritten, und im Falle des glücklichen Ausganges erübrigte nur, das neue philosophische Gebäude, gegenüber dem zerstörten alten, auf dauernden Stützen aufzurichten.

Diese Vorbemerkungen seien uns erlaubt, ehe wir an die kritische Erörterung eines Buches schreiten, das zu den scharfsinnigsten, lebensfrischesten, und den dialectischen Gang des Meisters am schlagendsten nachbildenden gehört, die seit Jahren aus Hegels Schule hervorgegangen, und das zugleich auf jenem streitigen Gebiete an den Gränzen der speculativen Erkenntniß und des positiven Glaubens sich bewegt, wo es sowohl das Interesse des Philosophen, als des Theologen fordert, gegen Eingriffe sich zur Wehr zu setzen, und daher gegen den gemeinschaftlichen Feind beide Waffen, jene der Speculation und jene des kirchlichen Symbols, gestattet sind. — — Der Verfasser beginnt seine Darstellung damit, daß er geschichtlich der verschiedenen Formen erwähnt, unter denen der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen von jeher gedacht worden, und dann den Standpunct feststellt, den diese Frage in dem Systeme einnimmt, als Theil der Einleitung zur Religionswissenschaft nämlich, diese als eine gewisse Einheit der theologischen und philosophischen Religions-Erkenntniß gedacht

(S. 1—16.). Ungeachtet nun diese Frage zur Einleitung gehört, setzt sie doch so vieles voraus, daß um nicht den ganzen Gang rückwärts bis zum Voraussetzungslosen durchzumachen, an das empirische Bewußtsein angeknüpft, und die wissenschaftliche Aufgabe darauf beschränkt werden muß, wenigstens von diesem Ausgangspuncte an in einem nothwendigen Gange dialectisch d. h. die Bestimmung des Begriffs aus demselben synthetisch entwickelnd, fortzuschreiten (S. 17—22.). Das empirische Bewußtsein setzt nun, wenn es von einem Gläubigen redet, stillschweigend die christliche Religion voraus. Diese ist, im Gegensatze zum Judenthume (der Religion des absoluten Gehorsams, wo der Mensch auch das thun muß, was er sonst für unmoralisch hält,) und zum Mohammedanismus (der Religion des absoluten Nihilismus) die Religion der Liebe, der Kindschaft der Einheit (Identität) des Menschen und Gottes, mit dem besonders hervortretenden Momente, daß diese Einheit die Trennung von Gott voraussetzt, Wiedervereinigung, Versöhnung ist (S. 23—25). Diese Identität kann nun zwar mannigfach sich äußern; allein ihre erste Stufe wird immer die sein, wo sie unmittelbar d. h. wo, da sie als Versöhnung stets die Trennung voraussetzt, also stets vermittelt ist, wenigstens das Bewußtsein ihrer ein unmittelbares ist. Das unmittelbare Bewußtsein der Versöhnung mit Gott ist aber Glaube. Darum heißt es, der Glaube mache selig, darum faßt sich die Kirche, als der fortgesetzte Christus, als in lebendiger Einheit mit Gott. Darum lehrt auch das Christenthum ganz besonders die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Es fällt auf dieser Stufe Bewußtsein und Sein noch ganz zusammen (intransitiver Glaube) sogar bis auf den Namen ist dies der Fall, indem πίστις, fides, Glaube, sowohl den subjectiven Zustand, als den objectiven Inhalt bedeutet (S 26—43). —

Weil Glaube = Bewußtsein der Versöhnung, Versöhnung = Vereinigung vermittelt durch Trennung, so be-

zieht das Bewußtsein beide diese Zustände, oder vielmehr sich selbst in diesen Zuständen, gegenseitig aufeinander, ist eigentlich reflectirendes Bewußtsein, und in wiefern der Zustand der Vereinigung mit Gott, die Seligkeit, auf das Subject bezogen, im Gegensatz zu ihm gebracht wird, steht sie ihm als Geglaubtes gegenüber. Der unmittelbare Glaube wird zum transitiven, fides, qua creditur (S. 44—49).

Ist das Object Seligkeit, so ist alle Wahrheit auf seiner Seite, und das Subject kann sich daher, da auf seiner Seite gar keine Wahrheit ist, nur passiv gegen das Object verhalten, so daß dieses als ein ganz unabhängig vom Ich Gesetztes, als positives Factum dasteht; das positive Annehmen des Objectes, blos weil es ein Positives ist, ist aber Dogmatismus (S. 50—58).

Die nächste Folgerung hieraus ist, daß das Object als gar nichts vom Ich enthaltend, eben als das Gegentheil vom Ich als irrational aufgefaßt wird; Standpunct des dogmatischen Aberglaubens (S. 59—72), woraus aber wieder dialectisch hervorgeht, daß wenn die Wahrheit die Contraposition des Ich ist, das, was die Wahrheit zur Wahrheit macht, ja eben das Ich ist, indem in ihr eben das, und nur das liegt, was im Ich nicht liegt, Schwanken zwischen Aberglauben und Unglauben, Fetischismus (S. 70—73). —

Wenn nun das Object, wie wir gesehen, bedingt ist vom Ich, so entsteht vor allem die Frage, ob das Ich dasselbe setze, d. h. ob dieses untrennbar mit ihm verbunden sei — der Zweifel (S. 70—80).

Untrennbar mit dem Ich verbunden ist zunächst nur das Ich selbst; insoweit nun diese Identität vom Objecte nicht berührt wird, kann dieses gelten oder nicht gelten, gleichviel, und auf diesem Standpuncte steht die religiöse Indifferenz, die, in soferne diese Gleichgültigkeit ihr zum Bewußtsein kommt, zur religiösen Ironie wird (S. 81—88).

Aber auch hiebei bleibt die Entwickelung nicht stehen, und es kömmt dahin, daß das Object gänzlich negirt wird, eben weil es Nicht-Ich ist, dem Ich als sein hindernder Gegensatz gegenübersteht — der Unglaube (als Haß, Leugnung des Glaubens gefaßt); ein Standpunct, wo wiederum Object und Subject als Contrapositionen einander gegenüber stehen, eines die Wahrheit des andern ist, und der daher wieder in den Standpunct des Aberglaubens umschlägt (S. 88—94).

Dieses gegenseitige Umschlagen, das in's Endlose fortgeht, zeigt (gleichwie auch in der Mathematik die unendliche Reihe auf ein irrationales oder imaginäres Verhältniß hinweiset), daß dem Ausgangspuncte eine irrige Annahme zu Grunde liege, nun besteht aber der Ausgangspunct in der Voraussetzung der absoluten Trennung des Subjects und Objects; es wird also wieder zur Vereinigung beider geschritten werden müssen (S. 94—102). Aber diese Vereinigung kann nicht wieder eine unmittelbare, ohne alle Veränderung des Subjects und Objects sein, wie sie der Mysticismus versucht, denn dieses wäre eine unwahre, gewaltsame Vereinigung, da sie die ganze vorausgegangene dialectische Entwickelung, den Zweifel und alles, was auf ihn folgte, nur negirt, nicht ausgleicht und überwindet (S. 103—107). Aus dem Mysticismus entwickelt sich zwar der mystische Separatismus, der die früheren Stufen und den in ihnen enthaltenen Widerspruch dadurch zu überwinden sucht, daß er nachweiset, nicht der Einzelne als solcher, sondern die Gemeinde (die collective Allgemeinheit) und der Einzelne durch sie, sei mit dem Objecte vereint; allein da hier die Allgemeinheit nur die Summe der Einzelnen ist, so kann in ihr nichts liegen, was nicht schon im Einzelnen wäre, folglich vervielfacht dieser Standpunct den Widerspruch, statt ihn zu lösen, und dann ist es hier eben nur die Unmittelbarkeit des Gefühls, des inhaltlosen, und darum je-

dem Inhalte preisgegebenen, in welches die Vereinigung gesetzt wird.

Das Resultat der ganzen bisherigen Entwickelung war: a) daß ohne Modification der beiden zu vereinenden Factoren (des Subjects und Objects) die Vereinigung nicht möglich sei, und b) daß weder das individuelle Ich, noch die Collectiv-Allgemeinheit die Vereinigung durchsetze, folglich das Ich, um letztere zu erreichen, den Character der Objectivität annehmen und als Begriffs-Allgemeinheit erscheinen müsse. Objectiv und allgemein gültig ist aber das Ich nur als Vernunft-Gedanke. Wir werden daher jetzt Gestaltungen des Gedankens, oder da hier die Vereinigung nur vermittelt (durch die Modificationen, welche Sub- und Object erleiden) vor sich geht, nicht mehr Gestaltungen des Glaubens, sondern des Wissens zu betrachten haben (S. 104—138).

Die erste Stufe des Wissens ist, daß die Vernunft sich selbst, das Gesetz, das Allgemeine in den Objecten zu finden, und dieses als das Wesentliche festzuhalten sucht; Wissen durch Erfahrung, auf religiösem Gebiete, Theologie des practischen Christenthums, dessen nächste Fortbildung die ist, daß diesem Allgemeinen, um es ganz von Zufälligkeiten zu befreien, eine apriorische Theorie zu Grunde gelegt, dasselbe durch letztere erklärt, und diese durch die einzelnen Facta bewiesen wird; empirische Theorien und Wissen durch Beobachtung — Unterscheidung der Lehrsätze in fundamentale und nicht fundamentale, Beweis durch Wunder (S. 160—169).

Hier ist nun der Widerspruch, daß das Einzelne, das Wunder, Beweis sein soll für das Allgemeine, die Lehre. Dieser wird dadurch überwunden, daß das Einzelne selbst wieder zur Allgemeinheit, als Summe des Einzelnen, d. i. zur Erfahrung, und um nicht in den offen liegendsten logischen Cirkel zu verfallen, Erfahrung wieder durch Erfahrung beweisen zu wollen, die beweisende Erfahrung zur

Erfahrung Anderer, zum Zeugniß wird — — historische oder exegetische Theologie. — Freilich bedürfen aber Zeugnisse wieder der Zeugnisse, und so steht man wieder an dem kaum vermiedenen Progresse ins Endlose, und der logische Cirkel beginnt von neuem etwa nur versteckter und mehr in die Fernen auseinandergeschoben sein Spiel, wie er auch in der Lehre von der Theopneustie und in den Einleitungen zum N. T. oft genug zum Vorschein kömmt (S. 171—186).

Wir kommen also zur Forderung, das Zeugniß zu beurtheilen nach einem Gesetze, das über die Empirie hinaus, also nicht im Objecte liegt, sondern in der Vernunft. Nun ist aber die Vernunft Objectivität und Allgemeinheit, und auf der niedrigsten Stufe, wo man sich mit der Collectiv-Allgemeinheit begnügt, wird also dieses Gesetz lauten: Nur das ist wahr, was in allen Objecten und ohne Beschränkung auf geschichtliche Entwicklungsstufen und bestimmte Lebenskreise sich wiederfindet, Naturalismus, — System der natürlichen Theologie, oder auf einer höhern Stufe, wo der Widerspruch zum Bewußtsein kömmt, daß auf diese Weise die Wahrheit statt von einem, von allen einzelnen Objecten, Kreisen und Entwicklungsstufen, abhängig gemacht werde, und daher statt der Collectiv-Allgemeinheit wenigstens jene der Abstraction (des formell Allgemeinen) erfaßt wird: Nur das ist wahr, was den (logischen) Denkgesetzen entspricht. Theologie des gesunden Menschenverstandes (S. 187—209).

Ist das abstracte Denkgesetz Criterium der Wahrheit, wird also das Object verglichen mit der abstrahirenden Vernunft; so reflectirt die Vernunft auf sich selbst in ihren Beziehungen zum Objecte (die transcendentale Betrachtung Kant's). Da aber die Vernunft auf dieser Stufe abstrahirende Vernunft, ihr Object also nur ein Abstractes ist, so muß in dem Objecte, um ihr denkbar zu werden, eine Veränderung vorgehen, sei es, daß das Concrete wegfällt, oder daß die Form des Verstandes (die Categorie)

hinzutritt. Jedenfalls erscheinen dem Verstande die Objecte anders, als sie sind, und falls er sich dieses zum Bewußtsein bringt, steht er auf dem Standpuncte des Nichtwissens (der Resignation aufs Wissen), der auf religiösem Gebiete mit Folgerungen zweifacher Art verknüpft sein kann, nämlich mit der Behauptung der Nothwendigkeit des Standpunctes des Mysticismus oder Dogmatismus, oder jener des Standpunctes des Nihilismus oder der Indifferenz; Supranaturalismus, Rationalismus (S. 210 — 228).

Diese Resignation und das aus ihr resultirende Zurücksinken auf frühere Stufen, war nur eine Folge hievon, daß Subject und Object noch immer als getrennt von einander behauptet wurden, daher nun die Wahrheit in der Identität beider zu suchen ist. — Diese Identität wird vorerst in jene Sphäre gesetzt, wo überhaupt von einem Objecte im Gegensatze zum Subjecte nicht die Rede sein kann, weil das Object dort eben als das zu realisirende Subject, als Postulat des Subjectes, erscheint, in die Sphäre des Practischen nämlich, die dann folgerecht dahin erweitert wird, daß auch jene Sphäre, wo die Vernunft sich ein Object gegenüber setzt, Postulat jener erstern wird, die practische Vernunft postulirt sich als theoretische. —

Fichte'scher Idealismus; in welchem auch das religiöse Object als Postulat, als zu realisirende Aufgabe gesetzt wird (S. 229 — 243). — Auf dieser Stufe erscheint daher die Identität als eine die sein soll, aber nie ist; denn wenn sie wäre, verlöre sie die Eigenschaft einer Aufgabe, eines Postulates; ein Widerspruch, der nur durch das Festhalten ausgeglichen wird, daß diese Identität sei, und die Vernunft sie schaue, mit andern Worten, die Wahrheit, die Substanz des anschauenden Subjectes, das Subject Moment der Substanz sei. — Theologie der Anschauung des Absoluten oder des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls (S. 243 — 254).

Die Wahrheit ist hier gefaßt als Sein, als vollendete Identität, was im Widerspruche mit der ganzen bisherigen Entwickelung ist, in welcher factisch diese Identität als nicht vorhanden sich darstellte. Wenn aber diese Identität einerseits als Lösung alles Widerspruches ist, andrerseits nur als sein sollend, nicht wirklich seiend, nachgewiesen erscheint, so ist die Aufhebung dieses Widerspruches darin zu suchen, daß jene Identität als werdend erfaßt wird, was dann der Fall ist, wenn man die Regel des Werdens, den Begriff erkennt, ihn findet und entwickeln läßt, auf diese Weise Anschauen und Produciren verknüpft, d. h. begreift. — Speculative Theologie, Religionswissenschaft. —

Mit dieser ist die Entwickelung beschlossen; denn die Vereinigung des Subjectes und Objectes ist wieder vorhanden, alle untergeordneten Betrachtungsweisen, sind, weil als nothwendige aber antiquirte Stufen erkannt, überwunden, Glauben und Wissen sind eins. Ja sogar die Bedingungen zur Erreichung beider Stufen sind dieselben, wie beim Glauben, Buße und Verzichtung auf sich selbst; so hier Verzichten auf alles subjective Meinen und strenges Nachdenken des Subjectes (S. 254 — 271).

Dieses wäre nun in Kürze der Gedankengang des Verfassers, bei dessen Darstellung freilich vieles Treffliche, was mit kunstreicher Hand zur Verdeutlichung und Ausschmückung des Systems von ihm beigebracht wird, übergangen werden mußte.

Indem wir nun zur Kritik des Buches schreiten, müssen wir vorerst auf der untersten Stufe, die freilich gegenüber einem Schüler Hegels mehr als diese ist, der logischen (dialectischen) nehmlich, uns gegen die angebliche Nothwendigkeit der dargestellten Entwickelung erklären. Nothwendigkeit ist nur dort, wo die Entwickelung nach einem vorhinein bestimmten Gesetze Platz greift; dieses ist aber dort nicht der Fall, wo in jedem Momente ein neuer Begriff d. i. eine neue Formel, ein neuer Anhaltspunct,

eine neue Wendung, ergriffen werden muß, um das zu Entwickelnde vorwärts zu bringen. Legen wir diesen Maßstab an die Erdmann'sche Entwickelung des Glaubens, so fehlt es aller Orten.

Einmal bestätigt sich die Behauptung nicht über das Ziel der Entwickelung, daß Anfangs- und Endepunct derselben zusammenfallen. Bewußtsein (unmittelbares) der Versöhnung d. i. der Einigung nach vorhergegangener Trennung des Menschen mit Gott (des Relativen mit dem Absoluten), der zugestandene Ausgangspunct, ist nicht eins mit dem Bewußtsein (vermittelten) des Werdens der Identität (der Einigung und Trennung zugleich) des Subjects und Objects, ausgenommen, wenn Gott = allem Objecte, und alles Object = Gott, und daß jenes nach in dieses und verwandelt werde, was aber erst zu erweisen wäre.

Andrerseits betrachten wir, wie verschieden die einzelnen Anstöße zur Fortbewegung sind! — Beim Uebergange vom intransitiven Glauben zum reflectirten ist es, um den Herbart'schen Ausdruck zu gebrauchen, das Ich in verschiedenen Zuständen (in jenem der Trennung, und in jenem der Einigung mit Gott) beim Erscheinen des Dogmatismus, das Verhältniß der Befriedigung zum Bedürfnisse.

Hieraus ginge nun folgerecht allerdings hervor, daß die Befriedigung (Gott) das Gegentheil des Bedürfnisses (des Menschen), nicht aber, daß das Object ein irrationales im Gegensatze zum rationalen sei (dogmatischer Aberglauben), denn auf dieser Stufe erscheint ja, nach E., das Ich bloß individuell und auf dem Standpuncte der Unmittelbarkeit, also keineswegs noch als rational, folglich kann auch sein Gegentheil nicht als ein irrationales sich kund geben.

Der Uebergang zum Zweifel ist vermittelt durch das Verhältniß der Contraposition; der zur Indifferenz ist erschlichen. Aus dem richtigen Vordersatze: Wahr ist,

was die Identität des Ichs mit sich selbst nicht stört, wird nämlich mit einem logischen Sprunge gefolgert, also ist jedes Object wahr, weil das Ich stets mit sich selbst identisch ist. Dort soll das Object aus dem Ich gefolgert werden, hier wird jeder Zusammenhang zwischen Object nnd Subject abgeschnitten.

Zum Unglauben gelangt E. durch den Widerspruch, der überhaupt im Begriffe der Mehrheit der Wesen liegt. Darauf wird der Mysticismus eingeschoben, eine Gestaltung, die E. selbst eine gewaltsame nennt, und die wirklich im Systeme keinen Platz findet. Denn wie kann es im Begriffe liegen, statt folgerecht nach dem Gesetze sich fortzuentwickeln, plötzlich eine frühere Stufe gewaltsam festzuhalten, ein zweiter Prinz Zerbino, der das Stück zurückdreht, worin er eine Rolle spielt, und daher natürlich sich mit? — Eher läßt der mystische Syncretismus sich erklären, als Streben, den Widerspruch der Zustände des Subjectes durch Vertheilung dieser Zustände an verschiedene Subjecte (des Zustandes der Einigung an die Glieder der Gemeinde, jenen der Trennung an die Individuen außer derselben) aufzuhellen.

Zum Standpuncte des Wissens führt, abgesehen von dem Widerspruche der Unmittelbarkeit in einem relativen d. h. vermittelten Subjecte, bedenklich genug derselbe Widerspruch, den wir oben zum Unglauben führen sahen, jener der Mehrheit der Substanzen. Daß Erfahrung die erste unter den Gestaltungen des Wissens sei, wird bewiesen aus dem Verhältnisse der Einheit zur Mannigfaltigkeit; von ihr treibt der Widerspruch der Accidenz zur Substanz, oder besser des Dinges mit vielen Merkmalen zum Befreien des Allgemeinen vom Besondern und zur Voraussetzung des Allgemeinen (zum Experiment und zur Hypothese) und von hier die Nichtstatthaftigkeit des affirmativen Schlusses *a minori ad maius*, wenn auch nicht, wie E. will, zum historischen Wissen, welches folgerecht ein Rückweg auf die frühere Stufe der

Erfahrung, nur mit Vertheilung der Functionen an verschiedene Subjecte, ist zum Wegwerfen alles Besondern, zur Allgemeinheit, und zwar nicht zur Collectiv-Allgemeinheit, die als Summe des Besondern nur vermöge eines Irrthums, einer „zufälligen Ansicht" hier urgirt werden könnte, sondern zu der inhaltlosen Abstractheit, dem logischen Denkgesetz.

Nun treten abermals ganz neue Widersprüche auf, der zwischen Substanz und Erscheinung (Kantischer Standpunct) zwischen Nothwendigkeit und Wirklichkeit (Schleiermacher'scher) zwischen der Entwickelung und ihrem Resultate, Sein und Nichtsein (Hegel'scher) und nur da, wo mit Fichte die eigentliche Behauptung der Identität hervortritt, muß der alte zum Unglauben führende Widerspruch „der Mehrheit der Substanzen" benutzt werden.

Wir sehen also, es giebt fast kein denkbares Verhältniß, das nicht angewendet werden müßte, um einen Widerspruch in die betrachteten Gestaltungen hinein- und eine Fortbewegung herauszubringen. Nun ist aber hienieden alles Relation, jedes Verhältniß hat aber Glieder, diese Glieder bilden einen Gegensatz, folglich ist nichts leichter, als überall Widersprüche finden, oder um bei einem von E. selbst angewendeten Beispiele stehen zu bleiben, die gebrauchte Formel ist so allgemein, daß alle und jede Entwickelung, folglich nie eine einzige bestimmte, durch dieselbe ausgedrückt und erklärt werden kann, wie etwa Function (x, y, z) = 0 jede Curve, folglich auch gar keine ausdrückt. — Es herrscht hier kein Gesetz, sondern die gesetzloseste Willkür, und mit gleichem Rechte, wie der Verf., könnte man, einzelne Stufen ausgenommen, wo höhere über dem Gesetze des Widerspruches liegende Principien es verbieten, eine ganz andere Entwickelungsreihe ableiten, es käme nur auf die dialectische Gewandtheit an, und wirklich sind unter anderen die Standpuncte des Dogmatismus, Mysticismus, der Theologie des practischen Chri-

stenthums, des Wunderbeweises und der Unterscheidung in Fundamental- und Nicht-Fundamentallehren (welche zwei letztere Lehren eigentlich gar nicht als besondere Standpuncte, sondern als untergeordnete Momente, die vielen unter sich sehr verschiedenen Standpuncten gemein sein können, aufzufassen sind) durchaus nicht so entwickelt, daß sie der Anforderung der Dialectik oder den Ergebnissen des empirischen Bewußtseins ganz genügten.

Allein gesetzt, es gelänge einem dialectischen Talente, die treffendsten Widersprüche unter allen möglichen aufzufinden und dieselben so aneinander zu reihen, daß jeder ihrer Gliederung sich gefangen geben müßte; so entstände doch dann erst die Frage: Müssen denn diese Widersprüche aufgesucht und gelöst, und zwar dadurch gelöst werden, daß man ihre eigentliche Identität beweist? Hat man sich nicht vielleicht in dieser Methode, gleich in jener Herbarts, erst Schwierigkeiten geschaffen, um sie dann heben zu können? — Die Antwort wird nach dem Standpuncte verschieden ausfallen. Wenn das Allgemeingültige und Voraussetzungslose nur als ein Begriff gedacht werden könnte; so ist allerdings nur der allgemeinste Begriff, das Sein = Nichts, allgemein gültig und voraussetzungslos, und der Gang, den der allgemeine Begriff nimmt, um zur Fülle seines Inhaltes zu gelangen, ist der Gang aller, folglich auch der philosophischen Entwickelung. Allein wenn es außer dem Denken in Begriffen noch ein Denken giebt, das Emporfinden des Grundes aus dem Begründeten, der Substanz aus der Erscheinung, und wenn das Wissen seiner als Substanz und Grundes der Erscheinung (das reine Selbstbewußtsein) und das Resultat dieses Denkprocesses, die Idee, eben so allgemeingültig und voraussetzunslos ist, als der Begriff, ja wenn der Begriff seine Allgemeingültigkeit der Idee, der eigentlichen Thätigkeit des persönlichen und individuellen Geistes erst entlehnt, dann fällt freilich die Nothwendigkeit hinweg, überall und allzeit in jeder Entwickelung eine begriffliche, in dialecti-

schen Widersprüchen sich bewegende zu suchen. Im Gegentheile, der reale Grund ist nicht allgemeiner, nicht inhaltsloser, als das Begründete, in das er sich entfaltet, die Substanz und ihre Erscheinung können nur auf erschlichene Weise unter das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern gedacht werden, es wäre dieß gerade so viel, als einen Körper durch Addition von Flächen entstanden denken — und daß es dergleichen verschiedenartige Entwickelungsgänge parificirt, in einander aufgehen läßt, dieß ist der Grundirrthum des Hegel'schen Systems.

Und der Beweis für diese Behauptungen? — Da bleibt freilich zuletzt nichts übrig, als an das selbsteigene Selbstbewußtsein eines Jeden zu appelliren, ob er sich als ein Allgemeines finde, das in den Erscheinungen enthalten, oder als ein ganz Besonderes, Concretes, das hinter den Erscheinungen liegt. Doch mögen hier auch einige andere dialectische Beweisgründe ihren Platz finden.

Es gibt *) in der Welt der Wesen ein vielfaches Allgemeine: Zuerst die Collectiv-Allgemeinheit, die bloßen Summen, ohne wissenschaftlichen Werth, entstanden aus dem empirischen Bedürfniß der Begrenzung, Zusammenfassung. Dann kommt das Schema, die naturhistorische Species, die Einheit des Gleichartigen, die Vereinigung alles dessen, was unter sich keine Scheidung, Trennung, Abstufung duldet, was constant, nach bestimmten Gesetzen in einander übergeht **). Das Schema ist stets

---

*) Ein empirischer Anfang; allein da der Begriff nicht blos Erscheinung des Geistes, sondern auch Entwickelungsform der Natur ist, äußerlich sich kund gibt, ist die empirische und metaphysische Anschauungsweise bei seiner Auffassung gleich berechtiget.

**) Das Schema beruht auf dem Begriff der Reihe, des durch Ein Gesetz Gegebenen, nach demselben in einander Uebergehenden. Die Vereinigung mehrerer in denselben Reihen stehender Individuen bildet das Schema. z. B. es bilden die Qualitäten

$$\begin{matrix} a & a' & a'' & a''' & — & — & — \\ b & b' & b'' & b''' & — & — & — \\ c & c' & c'' & c''' & — & — & — \\ d & d' & d'' & d''' & — & — & — \end{matrix}$$

zugleich eine Collectiv-Allgemeinheit, aber nicht umgekehrt; es ist darum stets inhaltsvoll, und ist doch die Einheit, die untheilbare und untrennbare Einheit seiner Theile. Von jedem Einzelnen dieser Theile (Individuen) muß behauptet werden, es sei nur eine Individuation, eine besondere Erscheinung des Allgemeinen, und ich muß im Stande sein, jenen besondern Werth der allgemeinen Formel zu finden, aus dem es entstanden ist; ja es ist der lebendige Hinweis auf das Allgemeine; denn welcher Seite der Betrachtung ich es unterziehe, werde ich stets den Punct entdecken, aus dem die in der Allgemeinheit enthaltene Reihe sich entwickelt. Das Schema, die Art, ist auch die reelle Grundlage der gesammten materiellen Welt; diese gliedert sich in Arten, die Individuen zählen nichts. — Die dritte Form der Allgemeinheit ist das Abstract-Allgemeine, das man sonst wohl Begriff nannte, wir aber aus Scheu vor der Schule einstweilen ohne nähere Bezeichnung lassen wollen. Es enthält das Gemeinsame des Ungleichartigen; seine Bestandtheile sind Arten, sind selbstständig, in fester, unverrückbarer Abgrenzung gegeneinander. Es ist der Collectiv-Allgemeinheit gerade entgegengesetzt. Seine Glieder entwickeln sich nicht aus ihm; denn sie haben über und außer ihm einen nicht aus ihm ableitbaren Inhalt, sondern er entsteht aus den Gliedern. Er hat aber vor dem Schema das voraus, daß während dieses in sich abgeschlossen und fest begrenzt ist, jenes in sich selbst ein Moment der Fortbewegung hat, und nicht rastet, als bis es zur allgemeinsten Allgemeinheit, dem abstracten Sein, gelangt ist. Außer diesen drei Formen der Allgemeinheit gibt es nun keine mehr; denn die Idee und was ihr zu Grunde liegt, die Substanz, ist stets ein Concretes, ein Individuum, das sich selbst Art und Begriff ist, in kein anderes übergeht, kein anderes durch Abstraction aus sich hervorgehen läßt.

Reihen, so bilden alle Individuen, in denen dergleichen Qualitäten sich combiniren, eine Species, ein Schema z. B. a b′ c″ d‴, a‴ b″ c′ d u. dergl.

Die Hegel'sche Schule manipulirt nun mit einem Compositum der schematischen und abstracten Allgemeinheit, das in der Welt der Dinge ein Unding ist, mit einem Abstractum, aus dem alle Arten ganz ohne Rückstand sich ableiten lassen sollen, und das gleichzeitig die Individuen aus sich deducirt, das zugleich inhaltsvoll sein soll, wie das Schema, und das — wie bereits erwähnt — die Macht sich anmaßt, selbst ideelle Phänomene in seinen Kreis zu ziehen! — Und der Grund dieses Irrthums liegt, wie das ganze System selbst, in der Verkennung des Dualismus, der bei aller organischen Vereinigung dennoch wesenhaften Verschiedenheit des Geistes und der Natur. Im Menschen, in welchem Geist und Natur zu einer lebendigen Synthese sich verbinden, greifen freilich Geist und Natur in ihren Thätigkeiten ineinander über, (communicatio ideomatum) und da kann es geschehen, daß der ideale Grund als ein Allgemeines (schematisch oder abstract) oder der Begriff als etwas Ideelles, als lebendiger Grund der Erscheinung, betrachtet wird, der Art sind die Begriffe: Geisterreich, Substanz, Sein; allein das Bewußtsein, daß hier ein Uebergreifen d. i. ein Bewegen in fremder Lebenssphäre statt finde, das behufs der wissenschaftlichen Erörterung nicht als eine eigenthümliche Gestaltung der besondern Substanz (des Geistes oder der Natur) zu betrachten ist, darf nie sich verflüchtigen *). Allein ungeachtet dessen, was ich hier als Irrthum, als wesentlichen, unverbesserlichen Irrthum des Systems bezeichnen zu müssen glaubte, spreche ich mich doch unbedenklich für viele seiner Resultate aus, besonders in der hier behandelten Sphäre, die den christlichen Glauben und das verschiedene Verhalten des empirischen und des wis-

*) Uebrigens kann vom Standpuncte der Idee aus allerdings dargethan werden, daß die unfreie Substanz, die Natur, in Begriffen erscheinen müsse, wo dann die Begriffe als nach Regel und Methode bestimmte inhaltsvolle Lebensstufen, als Organismen sich äußern, und Gliederung und Fortbewegung in dieselben kömmt.

senschaftlichen Bewußtseins zu und gegen ihn zum Gegenstande hat. — Auch mir ist Religion im wahrsten und höchsten Sinn, je nach den Beziehungen, in denen sie erscheint, Streben, Bewußtsein, Wirklichkeit der Versöhnung mit Gott, und darum gibt es mir, wie E., im Grunde nur eine (wahre, eigentliche) Religion, die christliche nämlich; denn nur in Christo und seiner Kirche wird diese Versöhnung erstrebt, gewußt, ist sie wirklich vorhanden. Auch auf meinem Standpuncte stehen Glauben und Wissen nicht wie feindselige Principien gegen, sondern wie fortschreitende Entwickelungsstufen nebeneinander, und erscheint das Eintreten des Wissens als eine nothwendige Stufe in der religiösen Entwickelung. Auch ich betrachte jedes halbe Wissen, jede Unterscheidung in Haupt-, Neben-, begreifliche, unbegreifliche, natürliche, geoffenbarte Religionslehren, ja überhaupt die bloße, oder die vorzugsweise Auffassung der Religion als Lehre, den Beweis, den man für sie aus äußeren oder inneren Zeugnissen und Wirkungen führt, als einen untergeordneten, auch ich fordere endlich eine durchgängige Identität der Ergebnisse der Speculation und der Thatsachen der Erlösung.

Das Hegel'sche System hat das Große, daß es weder die Geschichte verwirft, noch das Wissen verschmäht, und daß es da, wo es sich um Organismen handelt, die zwingende Gewalt des Allgemeinen, der Totalität, gegenüber dem Einzelnen aufrecht zu erhalten weiß, darum hat es in der Sphäre der Geschichte, des Rechts, der Politik, und selbst der religiösen Verhältnisse, so viele glückliche Griffe gethan, und darum ist so leicht, in Vielem ihm beizutreten; allein auch dieses geht nur bis zu einer gewissen Stufe, und darüber hinaus löset sich der Rapport.

Mir ist der Glaube nichts Unvermitteltes, wie es überhaupt in der Welt des creatürlichen Geistes nichts Unvermitteltes gibt. Jede geistige Thätigkeit, und diese ist der Glaube, setzt die Urthätigkeit des Geistes, das Selbstbewußtsein voraus. Dieses fordert als Bedingung

seines Eintritts die fremde, geistige Einwirkung und die selbstige Gegenwirkung, die Differentiirung, also jedenfalls eine Vermittelung. Von einer Einerleiheit (Identität) des Subjects und Objects im Glauben kann ferner da, wo die Vereinigung mit Gott als die Vereinigung einer relativen mit der absoluten von jener wesenhaft verschiedenen Substanz aufgefaßt wird, nie die Rede sein, vielmehr ist der Glaube ein demüthiger, der sich in wesenhafter Differenz und absoluter Relativität zum absoluten Objecte weiß, und ein katholischer, der um selig zu machen die Liebe voraussetzt, also abermals eine Wechselwirkung, eine Vermittelung.

Der Glaube ist ferner wesenhaft ein dogmatischer, d. h. ein Festhalten an ein vom Subjecte verschiedenes Object, an Christus nämlich und sein Wort, und wird es so lange sein, als die All-Eins-Lehre, gleichviel ob in der Form des Seins oder des Werdens, die große Lüge bleibt, mit welcher der Geist sich in die Natur neben und den Gott über ihm umzuwandeln versucht wird. Dogmatisch in diesem Sinne ist auch der Character der Bibel (insofern sie nicht bloß Thatsachen erzählt, sondern auch Gesinnungen ausdrückt) und der Kirche, da der Glaube an das Factum der Vorherbedeutung, Erscheinung und Wirksamkeit Jesu nicht, als Moment des Begriffs, sondern an und für sich, ohne alle Deutung, als durch sich erlösend und heiligend, den Lebenspunct ihres Daseins bildet. Dieser Glaube darf auch nicht in die Wissenschaft aufgehen, dergestalt, daß, wer die Identität des Subjectes und Objectes wissenschaftlich weiß, die Facta, an welche der Glaube sich hält, als eine ihn nicht mehr berührende, abgethane Sache hintansetzen kann, sondern der Glaube muß neben und hinter der Wissenschaft als Regulativ und Resultat derselben bestehen. Die historische Thatsache des Lebens und der Persönlichkeit des Heilandes ist nicht bloß eine untergeordnete Form der Wahrheit, sondern die ein-

zig mögliche Art und Weise, durch welche die Versöhnung des Menschen mit Gott erwirkt werden konnte.

Unglaube und Aberglaube sind endlich auf dem Standpuncte des Dualismus keineswegs nothwendige und (wenn auch auf Augenblicke nur) unvermeidbare Durchgangspuncte der religiösen Entwickelung, gleichwie er die Sünde weder als nicht seiend, noch als nothwendiges Moment der Menschenbildung sich denkt, sondern sie sind ihm vermeidbare Extreme, nothwendig nur unter der Voraussetzung, daß der Geist seiner zweifachen Stellung als Creatur und Substanz, als gottgehöriges und doch selbstständiges Wesen, in einer oder der andern Beziehung vergesse, und sich als absolut auf- oder als leibeigen wegwerfe.

Die Antinomie, die selbst im Gläubigen neben dem Bewußtsein der Vereinigung mit Gott jenes der Trennung von ihm duldet, ist zwar allerdings ein Anstoß, diesen Gegensatz zu begreifen, d. h. auf seinen Grund zurückzuführen, aber darum noch kein Motiv, den Gegensatz aufzuheben d. h. auf einem höhern Standpunct ihn verschwinden zu machen, und er ist begriffen, sobald ich ihn auf den Widerspruch, der wegen der doppelten Repräsentation (Adam und Christus) im Geschlechte selbst obwalten muß, und jenen, in welchen der Einzelne wegen des ihm inwohnenden freien Geistes zum Geschlechte treten kann, und diese Widersprüche auf das eigenthümliche Gattungs- (Begriffs-)leben der Natur und das Ideenleben des Geistes, kurz auf den wesenhaften Unterschied beider zurückzuführen weiß.

Dieses Begreifen, Begründen, Verstehen, ist nun Sache der Wissenschaft; diese aber ist nichts anderes, als freie Reconstruction des im Bewußtsein bereits mit Nothwendigkeit construirt Gegebenen, ist Reproduction, wie sich E. treffend ausdrückt. Da nun im Selbstbewußtsein nebst den allgemeinsten Thatsachen, des sich selbst als Grund-, jedoch in Wechselwirkung, durch Erscheinung

Findens, im Menschen noch die speciellen Thatsachen des Geschlechtlebens, Werdens und Vergehens, des Gewissens (in so ferne in diesem neben dem Momente der Affirmation des Selbstbewußtseins noch die Ankündigung eines absoluten Gebotes liegt) enthalten sind, so müssen auch abgesehen von der persönlichen Einwirkung Gottes aufs Einzelleben, die Thatsachen der Erlösung, das Object des Glaubens, sich in allem und jedem menschlichen Selbstbewußtsein geltend machen, und daher wird der Wissenschaft die unabwendbare Aufgabe, auch diese Thatsachen zu reconstruiren d. h. zum Verständniß zu bringen.

Für denjenigen, der nicht glaubt d. h. der jene Thatsachen, so viel an ihm ist, negirt (was der freie Geist eben so gut kann, wenn auch nicht soll, als er sich selbst als Substanz zu negiren vermag) ist daher auch eine Wissenschaft über diese Thatsachen nicht möglich. Höchstens könnte sie, falls sie von außenher an ihn gebracht wird, vermöge des Zusammenhangs, in dem sie mit andern Thatsachen steht, die er vielleicht als wahr anerkennt, als Mittel dienen, den Glauben zu erwecken; ersetzen könnte sie jenen Glauben einmal und nun nimmer — dieses zum Theile auch gegen jene obsolete Ansicht, welche im Falle eines Verständnisses das Verdienst des Glaubens geschmälert wähnt.

Auf dem wissenschaftlichen Boden ist daher auch, so wie die Reconstruction des Glaubens, so auch eine Reconstruction des Un= oder Aberglaubens subjectiv allerdings möglich, (wenn auch, wie offen daliegt, nicht mit gleicher objectiver Wahrheit) je nach der Weise, in welcher sie geschieht, durch Leugnung des wesenhaften Unterschiedes des Geistes und Naturlebens, oder durch Leugnung des Momentes der Bedingtheit, oder endlich Leugnung der Substantialität des Geistes überhaupt, und auf der andern Seite, je nachdem mit geringerer oder größerer Folgerichtigkeit die hiedurch entstehende Lücke im Bewußtsein unausgefüllt gelassen, oder durch Verallgemeinung der Le-

bensform der Natur (des Begriffs) oder des Geistes (der Idee) oder der absoluten Substanz (der Unmittelbarkeit) auszufüllen versucht wird, kommen die Formen der Jacobischen Sentimentalität, der Theologie des gesunden Menschenverstandes, des französisch-englischen Naturalismus — der Identitätsphilosophie, des Fichte'schen Idealismus, des Mysticismus in seinen mannigfachen Abarten — zum Vorschein. Endlich ist es, ebenfalls auf dem Boden der Wissenschaft, möglich, gegen die Reconstruction des Selbstbewußtseins, d. i. gegen die Wissenschaft selbst Protest einzulegen, sei das Motiv, welches es wolle, und hier kommen wir zu jenen Erscheinungen, die E. unter dem Namen des Rationalismus und Supernaturalismus so richtig zusammengefaßt und treffend geschildert hat.

Mitten unter diesen Bestrebungen steht nun die Kirche da, d. i. der im Menschengeschlechte bleibend gewordene Erlöser und sein Werk, mit dem jedem Organismus auf Erden gegebenen Rechte und der Pflicht der Selbsterhaltung d. i. der Vertheidigung seiner Autorität und Integrität, und dem Antriebe, das Verständniß seiner selbst allgemein durchzusetzen. Die Kirche muß daher, sie kann nicht anders, über kurz oder lang, einerseits die Thatsachen ihrer Existenz objectiv herstellen und subjectiv entwickeln, Symbole und Theologumene aus sich herausbilden, und andrerseits jene Thatsachen und wissenschaftlichen Ergebnisse als unwahr negiren, die mit ihrer Existenz im Widerspruche stehen. Wenn eine Gemeinde, die sich Kirche nennt, dieses nicht vermag, so ist sie nicht die wahre, die lebendige, wesentliche Kirche, sondern eine Collectiv-Allgemeinheit, die Summe der angeblich Gläubigen, ohne weitern organischen Zusammenhang. Wenn aber die Kirche wirklich der sich fortpflanzende Erlöser und sein Werk, also ein constitutives, ja das einzig und allein von Gott gesetzte der Willkühr enthobene Moment der Weltgeschichte ist, und wenn ferner der Erlöser der mit Gott hypostatisch

geeinten, also der Idee der Creatur durchgängig entsprechende, folglich jedes Irrthums befreite Menschensohn ist; so sind auch die Aussprüche der Kirche, in so ferne sie mit dem Erlöser zusammenfällt, also in soweit diese Aussprüche den Erlöser und sein Werk betreffen, objectiv wahr, infallibel — also immer infallibel, wo es um ihre Existenz, ihre Authentie und Integrität sich handelt! Mit dieser Infallibilität ist daher sowohl Schwäche und Irrthum und positives Verschulden einzelner Repräsentanten und Glieder, als Irrthumsfähigkeit in Sphären, die außer jene Identität mit Christus fallen, wie namentlich in der wissenschaftlichen Deduction, der Methode, vereinbar, und am allerwenigsten ist in ihr die Imperfectibilität d. h. die Unmöglichkeit eingeschlossen, zu einem tiefern Verständnisse und correctern Ausdrucke vorzudringen.

Ich stehe nun am Ende meiner Beurtheilung. Ich habe die Vorzüge hervorzuheben gesucht, die den Verfasser des beurtheilten Buches vor der Reihe der Gleichgesinnten auszeichnen, die Fehler angedeutet, die ihm von seinem Standpuncte aus vorgeworfen werden könnten, diesen Standpunct selbst der Critik unterzogen, und endlich ihm gegenüber über den Gegenstand der Frage eine andere, die nach meiner Ansicht allein grundhältige Ansicht in ihren Grundzügen zu entwickeln gestrebt; und hiemit wäre der Kreislauf einer Beurtheilung allerdings geschlossen. Hinterher kommt nun freilich das Bedenken, ob die gestellte Aufgabe als gelöst zu betrachten; allein vor der Hand dürfte es genügen, wenn ich manchem Leser, und vor allem meinem würdigen Gegner, die Ueberzeugung erleichtert habe, daß neben dem Hegel'schen Systeme mit gleicher wissenschaftlicher Berechtigung und mit tieferem, weil nicht mythischem oder allegorischem Auffassen und Festhalten des positiven Christenthums, ein anderes Lehrgebäude sich erheben könne.

Dr. C. F. Hock.

Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten geprüft und dargestellt (dargestellt und geprüft) von C. B. Schlüter [,] Privatdocenten der Philosophie bei der Königlich Preußischen Akademie zu Münster. Münster, Theissingsche Buchhandlung, 1836. X. und 107 Seiten.

(Schluß.)

Die Schrift zerfällt in 3 Abschnitte und 6 Beilagen. Erster Abschnitt. Von der Natur des menschlichen Verstandes, von dessen Macht, Ursprung und Wirksamkeit. S. 1. Zweiter Abschnitt. Von Gott oder der absolut unendlichen Substanz. S. 11. Dritter Abschnitt. Von der natura naturata, von den Einzeldingen und insbesondere vom Menschen. S. 31—60. Hierauf folgen die Beilagen. Worüber sie eigentlich handeln, ist schwer anzugeben, weil sie keine Ueberschriften tragen, und man sich aus dem Inhalte das Bewußtsein des Zweckes nicht vermitteln kann.

Wie wenig diese Schrift geeignet sei, „dem Werke Jacobi's ergänzend und reflectirend (!?) an die Seite zu treten," (Vorw. S. VII.) beweist die erste Seite derselben. S. 1. Z. 2 ist gleich folgende Unwahrheit zu lesen: „Es gibt (nach Spinoza) drei verschiedene (?) Erkenntnißarten," und doch stellt Spinoza (de intell. emend. pag. 419. ed. Paul.) deren vier auf, indem er sagt: Si accurate attendo, possunt omnes (modi percipiendi) ad *quatuor potissimum reduci*. Hr. Schlüter hat sich durch ethic. II. prop. 40. schol. II. verleiten lassen, indem er die Worte pag. 114: Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo — einseitig auffaßte; auch ist ihm eine genauere Vergleichung der scientia intuitiva (ethic. II. prop. 40. schol. II. pag. 114) mit der perceptio, ubi percipitur res per solam suam essentiam, *vel* cognitionem suae proximae causae (de intell. emend. pag.

420) nicht eingefallen. Daß Spinoza pag. 114 den modus I. und II. percipiendi cognitio primi generis nennt, und weil sie (II. eth. prop. 41) causa falsitatis ist, von den Erkenntnißarten, die zur Unterscheidung des Wahren und Falschen dienen, ausschließt (l. c. prop. 42), durfte den Verfasser nicht bestimmen, Spinoza's Psychologie zu entstellen, indem de intell. emend. pag. 423 alle Erkenntnißarten bis auf die vierte allein abgewiesen werden. Nach der Schlüter'schen Methode müßte man also dem Spinoza nur einen modus cognoscendi unterlegen. Hätte unser Verf. immer den Zweck beachtet, den Spinoza verfolgt, so würde er gefunden haben, daß derselbe nur durch die vierte Erkenntnißart die essentia rei erfassen zu können glaubt (de intell. emend. pag. 422), wogegen in der Ethik a. a. O. pag. 114. f. allgemein von Auffindung der Wahrheit Rede ist.

Die Verwirrung unseres Verfassers erreicht erst S. 2 ihren Höhepunct. Es heißt da: „Aus dieser Quelle (der scientia intuitiva) also der Erkenntniß des Verstandes muß die ganze Lehre unseres Philosophen fließen; die beiden ersten Arten kommen ihm nur da zu Hülfe, wo er von der unendlichen Substanz zur Erkenntniß der Einzeldinge übergeht." Unwahr ist's, daß daraus die ganze Lehre fließen müsse, sondern nur die comprehensio essentiae rei adaequatae [de intell. emend. pag. 423.]. Die Irrigkeit der Behauptung, daß die beiden ersten Arten nur da zu Hülfe kamen, wo von der unendlichen Substanz zu den Einzeldingen übergegangen wird, folgt unmittelbar aus II. eth. prop. 42. pag. 115. Secundi et tertii, non primi generis cognitio docet nos, verum a falso distinguere. Vergl. prop. 41. Der 28. Brief [pag. 525.] spricht nicht für unsern Verfasser, sondern beweist nur, wie wenig die Ethik hinreicht, mit Spinoza ins Klare zu kommen. Viel bedeutender sind die Fehler, worauf der Verf. sich in der gleich folgenden Critik dieser Erkennntnißart betreten läßt. Ref. übergeht

sie, indem er bloß bemerkt, daß Herr Schlüter die Schwierigkeiten, welche in Betreff des Verhältnisses des intellectus zur voluntas obwalten, kaum geahnet hat.

In dem zweiten Abschnitte kommen einzelne gute Bemerkungen vor, die der Verf. aber nicht zu verfolgen wußte. Wenn es z. B. S. 16. heißt: „Seltsam erscheint es, daß Spinoza, so sehr er seine Propositionen aus der gewissen Idee von jeder Sache selbst a priori (?) abzuleiten liebt, nichts desto weniger die Beweise für dieselben a posteriori — keineswegs verschmäht," so ist die Sache theilweise richtig, aber das Schlüter'sche „Seltsam" bleibt immer sonderbar, wenn man den oben gerügten Irrthum der S. 2. damit vergleicht.

Die Rüge S. 17.: „Unrichtig faßt ferner Jacobi diese verborgene Qualität (!!) des göttlichen Denkens als dunkeles Bewußtsein, und nennt dieselbe — sentiment de l'être," ist übel angebracht. Jacobi hat die verborgene Qualität so wenig sentiment de l'être genannt, daß er gar nichts von einer verborgenen Qualität weiß, sondern solche Ueberschwänglichkeiten gern dem Jacob Böhme überläßt. Man lese den Brief an Hemsterhuis S. 61. 72. vergl. damit S. 140. Note 16., wo Jacobi sich genauer erklärt.

Ueberhaupt hätte der Verf. das besser für seine Schrift benutzen sollen. was Schelling, phil. Schriften, S. 13. ff., S. 29 bis 60. und anderswo gesagt hat. Auch würde eine genaue Berücksichtigung dessen, was Herder a. a. O. S. 52. ff., zweites und drittes Gespräch; Platner, Aphorismen, I. Th. 2. B. 1. Hauptst. §. 920. f., und der daselbst citirte Wolf — gesagt haben, mehr zum Verständnisse Spinoza's beigetragen haben, als alle Böhmianer.

Ueberhaupt hätte der Verf. sich besser vor den Baader'schen Fermenten, worüber schon der Heiland im Evangelium spricht, hüten sollen.

Was sollen Meister Eckard, Hamann, Bruno,

Baader u. s. w. zum Verständnisse, oder gar zur Widerlegung Spinoza's beitragen? Die vielen Noten der Schrift enthalten fast immer Heterogenes und Ueberschwängliches. Die vielen Seitenhiebe des Verf. sind nicht selten lieblos. Warum wird S. 48 Hobbes Machiavellist genannt? Oder spricht auch Machiavelli in den Discursen oder im princeps von Moses, Christus, dem h. Geiste, den Aposteln? Ist es nicht gerade characteristisch an dem berüchtigten Florentiner, daß er thut, als wenn er nie von einem Christenthume gehört hätte, während dasselbe bei Hobbes (de cive, Absch. religio) eine so bedeutende Rolle spielt.

Ist es nicht eben so unerträglich, als lächerlich, wenn S. 70 dem Spinoza die Originalität abgesprochen und S. 71 eine barbarische genannt wird? Gleich darauf heißt es: „Der ungetaufte Christ Herakleitos erkannte, wie nicht minder Plato, Pythagoras und Zeno, und alle erleuchteten Weisen der alten heidnischen Welt erkannten den Deus sermo an, Spinoza dagegen" u. s. w. Daß die Sache unwahr ist, weiß jeder, der selbst den Diogenes Laertius, Plato, den Timäus Locrus gelesen und eine Note von Mosheim zu Cudworth (syst. intell.) S. 357 genauer angesehen, und den Cudworth selbst eingesehen hat. Als Probe merkwürdiger Behauptungen lese man S. 49. Note **; S. 88: „Mit der lebendigen Gottes- und Menschenliebe verschwindet stets auch die Vernunft wie deren Verstand, Sinn und rechtes Verfahren" u. s. w.

S. 92: „Diesen Schlüssel, den die Gottheit den Menschen ins Leben mitgegeben, zerbrach aber der Freiheits- und Ebenbildsleugner Spinoza — — und so blieb ihm das All ein verschlossenes Räthsel, eine menschenlose Natur, die eben darum zugleich auch eine gottlose sein mußte, weil sie ihres Heilandes, des Menschen entbehrte."

Die 6. Beilage enthält Zeugnisse Anderer über Spi-

noza. Wozu Zeugnisse? Zeugt Spinoza nicht von sich selbst, wie Hr. Schlüter von Böhme, Baader und anderen theosophistischen Mystikern? Warum wurde statt dessen Spinoza's Rechtsphilosophie und Staatsrecht nicht berücksichtigt? Mit Recht mußte man in dieser Schrift Spinoza's Ansichten über Prophetenthum (tract. theol.-polit. pag. **156.** ff.), Wunder (l. c. pag. **233.** ff.), Hermeneutik (l. c. pag. **251**), das Verhältniß der Philosophie zur Theologie (pag. **340.** ff.) erwarten; aber alles Dieses wird vermißt. Eine interessante Nebenbemerkung würde Spinoza's Antwort auf einen Brief des katholisch gewordenen Burgh (ep. **74.** pag. **695**) geliefert haben.

Refer. bedauert, daß er diese Schrift für wenig befriedigend erklären muß.

Seine Maxime bei Recensionen liegt in dem Sprichwort der Russen: „Man empfängt den Gast nach seinem Kleide und man begleitet ihn nach seinem Verstande.“

Jansen.

Elementarbuch der Hebräischen Sprache von Dr. W. F. T. Seidenstücker. Soest, Verlag von Franz Wilhelm Nasse. Leipzig, in Commission bei Friedrich Fleischer. 1836.

(Schluß.)

Wir wollen jetzt, in's Einzelne eingehend, mit dem Hrn. Verf. noch über einige Erklärungen, Formen und andere grammatische Sachen rechten. Derselbe hat Genes. 7, 23 (§. 25) abdrucken lassen: יִמַּח und erklärt die Verbalform für apoc. Futur im Niphal von מָחָה, hinzufügend, es stehe אֵת, was bisweilen vorkomme, vor dem Nominativ. Nun haben aber wohl die meisten Ausg. und Handschriften kein Dagesch im מ, ja mehrere ausdrücklich Raphe

über demselben (s. Ges. zu dem N. Les. 6te Aufl. S. 16), so, daß die Form gewöhnliches fut. apoc. des Kal ist, und sie wäre in diesem Lesebuche offenbar die passendere gewesen. Ob die erstere Form im Niphal stehen kann? Rec. zweifelt, da die Verkürzung des Kamez in Patach in der Endsilbe nicht vorkommen dürfte. Vergl. dagegen Genes. 17, 1. 18, 1. 12, 7. 46, 29. Num. 23, 4. Exod. 6, 3. יִמַּח Ps. 109, 13 kann wohl Hithp. sein. S. Ew. S. 426 und 206. Noch mißlicher ist es mit der einige Male bei S. vorkommenden Behauptung (S. 171. 224), daß אֵת auch den Nominativ einleiten könne. Solche Behauptungen dürfen durchaus nicht zugelassen werden, wenn man sie irgendwie abweisen kann, denn da schwände am Ende alle grammatische Sicherheit, die Erklärung würde willkürlich *). Schon die Verschiedenheit des Numerus und Genus des Nomens mit denen des Verbs zeigen aber in vielen der hierher gezogenen Fälle, daß sich der Schriftsteller die mit אֵת eingeführten Worte als Object gedacht hat. Hr. Dr. S. ist selbst S. 190 auf dem Wege, die richtige Erklärung zu geben. Passend vergleicht

---

*) Eben deshalb muß auch die sogen. privative Bedeutung von Piel geleugnet werden, denn wenn ein Verbum entgegengesetzte Bedeutung haben soll, so muß diese schon in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes liegen, wie etwa callere unempfindlich sein und schlau sein heißt. Am meisten Schwierigkeit macht vielleicht נָכַר. Dr. S. übersetzt das Hiphil davon S. 200 durch „erkennen," das Hithp. S. 203 durch „sich unkenntlich (?) stellen," ohne nähere Bemerkung. Ewald gibt Kal die Bedeutung „fest, hart sein," mit Berufung auf Obad. 12 (?), leitet daraus „schlau sein" und davon theils „einsehen," theils „sich verstellen" ab. Anderswo wird נכר, dessen נ nicht radical sei, κορεῖν, χωρεῖν, curro, kehren zusammengestellt und ihm „kehren" als primitive Bedeutung gegeben, daher (oculos) vertere ansehen (Threni 4, 8), verkehren, verdrehen (Deuter. 32, 27), verkehren, vertere in alium usum (Jer. 19, 4), wenden in die Hand eines Andern = übergeben .. (I Sam. 23, 7) eversio (oder evertere) (Obad. 12) ἐντρέπεσθαί τινος (Ruth, 2, 10). Auch „die Fremde" נֵכָר ließe sich daher wohl dem Begriffe nach ableiten.

Ewald S. 596, wo das Nähere hierüber nachgewiesen ist, das Lateinische: dicendum est veritatem. Da demnach diese Erklärungsart fest steht, so sind auch schwierigere Stellen so zu fassen, z. B. Jer. 38, 16 (Ktib), oder man muß sie mit Ewald für Incorrectheit erklären. Hört man ja in gewissen Gegenden des Münsterlandes auch oft genug Redensarten, wie: „Dieses ist einen Stein." Einen andern Ausweg nimmt Ges., der את in solchen Stellen für ein Pron., entsprechend dem griech. *αὐτός* erklärt. — 1 Sam. 17, 34 aber (Sdstrs. Leseb. S. 224) heißt אֵת mit, was auch Ges. (Leseb. 6te Aufl. S. 59) nicht verwirft. Ueberhaupt muß man die Meinung unterdrücken, als wenn in der hebr. Sprache Alles so willkürlich und gesetzlos wäre, weshalb man auch bei Dr. S. bestimmtere Regeln über den Gebrauch der Tempora hätte erwarten sollen. Erklärungen, wie S. 201 zu Genes. 40, 14: "כִּי אִם jedoch; זְכַרְתַּנִי gedenke meiner — Präterit. im Kal mit Imperativbed." können nicht genügen. Vergl. S. 253. Wie kann es, und wann kann es Imperativbed. haben? Besser, obwohl auch nicht deutlich genug, heißt es S. 153: "וְהָיוּ et sint. Dieses Prät. im Kal hat Futur- oder Conjunctivbedeutung erhalten durch das sog. ו conv. Praet., welches in der gewöhnlichen Form vor das Prät. gesetzt wird, und demselben gewöhnlich jene Bedeutung gibt." Aber wann kann das geschehen? Das muß der Schüler doch wenigstens auf dem Gymnasium noch erfahren. Eben so, wenn es S. 204 zu Genes. 43, 7 heißt: "נֵדַע, Fut. im Kal hat hier offenbar die Bedeutung des Prät.," oder wenn S. 190 steht: אֲנִי, steht offenbar für אֹתִי." Vergl. S. 242 und 243 zu 2 Sam. 17 und 19. Wann? Warum? Ueberhaupt scheint der Verf. in die Vorbildung und die grammatischen Kenntnisse der Gymnasiasten, die das Hebr. lernen, zu großes Mißtrauen zu setzen. So heißt es S. 154: Vor שֶׁרֶץ wird von sup-

plirt; S. 175 zu: וַיְנַגַּע יְהוָה אֶת־פַּרְעֹה נְגָעִים גְּדֹלִים wird בְּ supplirt. Ebendaselbst noch: Vor בֵּית ist „in" zu suppliren. Warum nicht die klaren Regeln, welche die Schüler wegen bekannter Analogien leicht fassen? Wollen wir ihnen jetzt Etwas lehren, das sie später wieder vergessen müssen? S. 182, wo beim Piel von מלא der Acc. מַיִם zu erklären war, steht: "מַיִם mit Wasser. Es ist schon oben bemerkt worden, daß das **mit**, wenn es ein Mittel anzeigt, nicht ausgedrückt wird." (Aehnlich S. 203.) Aber wo ist denn hier ein Mittel? Und sagt man nicht: יַהֲרֹג בַּבָּרָד Ps. 78, 47; הִכָּה בַחֶרֶב 2 Sam. 20, 10; וַיָּסֶךְ בִּדְלָתַיִם יָם Hiob 38, 8; בְּנָהָב 1 Kön. 15, 22? Vergl. 1 Kön. 19, 1. — Das Wort לֵב findet sich an drei Stellen übersetzt: S. 168 Herz, S. 240 Gewogenheit (bloß), S. 242 Mitte (bloß). Mußte der Schüler, die Grundbedeutung wissend, nicht selbst den passenden deutschen Ausdruck finden können? Wie, wenn er die letzten beiden Bedeutungen für eigenthümliche hielte, da ihm die Grundbedeutung nicht wieder vorgehalten wird? Aehnlich mit andern Wörtern. S. 223 steht neben לַהֶבֶת als Bedeutung bloß: Spitze, Eisen. Die ursprüngliche Bedeutung aber sollte jeden Falls dabei angeführt sein. Oder sollten unsere Schüler eine Figur, wie in diesem Worte liegt, nicht fassen können? S. 164 erklärt der Verf., יֵדְעוּ stehe statt יֶיְדְעוּ und sagt: „das zweite Jod mußte, indem es leer stand, in dem vorhergehenden Segol quiesciren, konnte in sofern auch wegfallen." So sei dann aus Segol Zere geworden. — Aber woher käme dann das Segol in die erste Silbe? Ges. gibt, a unter den Präformativen als normal erklärend (S. hebr. Gram. 11te Aufl. S. 121 *) יֵיְשֵׁב als ursprünglich an. Man kann aber Gewicht darauf legen, daß der erste Radicalbuchstabe bei diesen Ver-

ben in allen Formen, wo er nach einem Präf. erscheint, als ו hervortritt, und daß Formen wie יֵשֵׁב nicht vorkommen. Freilich führt Ges. אֵילְכָה Mich. 1, 8 an (wonach Ew. S. 393. Anm. 8 deutlicher auszudrücken ist), aber da steht wohl י bloß der Dehnung wegen, wie in אֵיתָם Ps. 19, 14, und zudem nimmt הלך auch andere Formen von den פי an, da wir auch הֵילִיך haben. Es müßte demnach die Form יִוְדַע heißen, woraus, weil יוֹדַע vermieden werden müßte, mit Ausstoßung des ו יֵדַע wurde, indem die erste Silbe, als einfache, Zere annahm, gerade wie in יֵבְךְּ u. a. In יִירַשׁ ist dagegen das ו in Jod verwandelt nach der Analogie von יָקְאם.

S. 192 ist zu נָקְבָה bemerkt: „Ungewöhnlich steht hier als im Imper. statt Chirek ein Kamez," und S. 235 zu בָּרְתָה: Das ב hat hier ungewöhnlicher Weise statt des Chireks ein kurzes o." Ein k. o sollte es auch in der ersten Bem. heißen. Aber wozu diese Bemerkung? Soll sie sagen, daß dieses o im Imp. mit ה par. ungewöhnlich sei? Doch wohl nicht, da es regelmäßig hier in die erste Silbe tritt, falls es in der letzten stand. Oder sagen, daß in den andern Formen des Imp. Chirek in der ersten Silbe stehe, falls der zweite Rad. Schwa hat? Dann sollte der Ausdruck deutlicher sein, wie er es S. 160 ist, wo vom Inf. mit Suff. gesprochen wird. Doch hätte dabei der in demselben §. vorkommenden Form des Inf. אֲכָלָה die Abweichung bemerkt werden sollen.

Die Form מִמֶּנּוּ erklärt der Verf. S. 161 als, wie man sage, aus der Verdoppelung von מִן und dem Suff. הוּ entstanden, übereinstimmend mit Ewald *). S. 166

*) Ewald beruft sich zum Erweise solcher Verdoppelung einsilbiger Wörter auch auf מֵימֵי st. c. Könnte dann dieses nicht der regel-

sagt er von derselben, wo sie aber „von uns“ bedeutet, sie bestehe aus מוּ, מֵן und נוּ. Aber die ersten beiden Theile beider Formen sind doch offenbar desselben Ursprungs. Wofür entscheidet sich der Verf.? der Schüler sollte meinen, sie wären auch ihrem zweiten Bestandtheile nach verschieden. Von der Form מִמְּךָ heißt es S. 178 bloß, sie werde verschieden erklärt, was so viel ist, als Nichts, wenn es nicht auf mündliche Erklärung gespannt machen soll. — Genes. 2, 21 liest Dr. S., auf welche Auctorität hin, wissen wir nicht, תַּחְתֶּנָּהּ mit Mappik im ה und dag. euph. im Nun, wie das Vocab. sagt. Dieses dag. euph. könnte dann hier gerechtfertigt werden durch die Pausa S. Ges. Gram. 20, 2, c. Leichter und nützlicher, weil beim Verbum ähnliche Erscheinung oft wiederkehrt, wäre dem Schüler sicher die Form mit ה ohne Mappik, falls auch die andere Auctorität haben sollte. Jenes ה ist

---

mäßige st. c. pl. von מֵים sein, das sich im Namen des hebr. Buchstabens uns erhalten hat? Daß מַיִם aus dieser Form erst aufgelöset und also eigentlich Sing. sei, möchten wir jedoch nicht behaupten, obwohl es schon im Pentateuch, doch wohl stets (?) mit vorgesetztem Verbum, als Sing. construirt wird. Vielmehr kann, wer Lust zu Conjecturen hat, dieses seiner Abstammung nach dunkle Wort mit מוּם (ein Mu, ein Dinglein, Fleckchen vergl. דָּבָר) zusammenstellen und sagen, wie die Form des Buchst. die Wellen gemalt so habe des Wortes Schall den Naturlaut nachgebildet. Abgeschliffen heißt dann das Wort מוֹ, welches im Phönizischen vorkommen soll, und in מוֹאָב (= זֶרַע אָב vergl. Genes. 19, 37 c. Jes. 48, 1) sichtbar ist, und bei der Verwechselung von ן und י auch מַי. Auch im Griech. $\mu\upsilon$ ist das מ abgeschliffen. Das Wort gehörte dann als Naturlaut in dieselbe Classe mit הוּם, הִים, נהם, באם. — Auf כָּכָה dürfte sich Ew. eben so unsicher berufen, denn dieses kann ganz gut aus כְּ und כֹּה entstanden sein; und die Beispiele vom Verbum 1 K. 6, 19; 17, 14 sind theils leicht anders zu erklären, theils nicht sicher. Beispiele aber aus der gesunkenen Sprache gehören wohl nicht hierher.

dann bloß geschrieben, um in der alten Schreibart das ה am Wortende sichtbar zu machen, und die Form steht für ֶנָּה oder ֶנּ· Ges. findet, das suff. verbi, also eigentlich der acc. pron., sei gesetzt, weil es auf die Frage: „wohin?" stehe. Gram. §. 36. 2. Anm. — Aehnlich heißt es bei S. zu עוֹרֶנָּה S. 246: „ו parag., Suff. und dag. euph." Aber woher das letztere? Vielleicht zur Schärfung der Silbe? Und welche Form des Suffixes? Manchmal wäre ein tieferes Eingehen in die Anschauung der sprachlichen Form zu wünschen. So heißt es S. 169 zu Genes. 6, 13: (Voll ist die Erde von Gewaltthätigkeit) מִפְּנֵיהֶם zu מִפְּנֵיהֶם: „vom Angesichte, durch." Aber wie hangen diese beiden Bedeutungen zusammen? Wie kann „vom A." = „durch" sein? So verfährt der Hr. Verf. auch oft mit den Präp.; er gibt ihnen die Bedeutung, die gerade dem deutschen Ausdrucke entspricht, ohne die hebr. Construction vorzulegen. S. 254 zu 2 Kön. 2, 9: sollte man meinen, ב, das „von" übersetzt wird, umschreibe ohne Weiteres einen sogen. genit. part., da doch der hebr. Ausdruck wohl heißt: „was in deinem Geiste ist." — Auch wird bisweilen Vermittelung der lexic. Bedeutung zu sehr vermißt. S. 192 steht: פרץ, brechen, reich, mächtig werden. Die beiden so unähnlich scheinenden Bedeutungen werden vermittelt durch die trans. Bedeut. „zerstreuen" und die intrans. „sich ausbreiten."

S. 187 sagt der Verf., daß vor ה und ח das מִ das Chirek behalten könne (mit sogen. d. f. impl.). Das ist sicher in solcher Allgemeinheit unrichtig. Ew. sagt gar S. 103. Anm., daß es nur in מִחוּץ „außerhalb" Statt finde, übrigens setzt er S. 508. Anm. 3 schon מִחוּט Genes. 14, 23 hinzu, scheint es jedoch auf ה gar nicht auszudehnen; doch steht 1 Sam. 15, 26 מִהְיוֹת· Wir begreifen nicht, warum diese Präposition bisweilen "מִ" angeführt ist, wie S. 159. 155, so wie der Artikel הַ· Von

ו hätte S. 187 noch angeführt werden sollen, wann es und לָ, כָּ, בָּ mit Kamez punctirt werden, und daß es vor dem einfachen Schwa unter ה und ח in היה und חיה nicht in וּ übergeht, sondern in וַ und וֶ S. Genes. 3, 5. 17, 1. 20, 7. 1 Sam. 17, 9 (4 Stellen, die im Lesebuche vorkommen, und zu denen hierüber Nichts bemerkt ist — im Voc. zu Gen. 20, 7 ist an dieser Stelle ein Druckfehler —), Genes. 42, 18. 2 Sam. 2, 7. Richter 17, 10 u. s. w. Ungenau ist S. 167 angegeben, daß אָב und אָח im st. c. und bei suff. אָבִי und אָחִי annähmen, da doch im st. c. stets Schwa in der ersten Silbe steht. Auch die Formen פִּי und פֶּה stehen im Vok. ohne nähere Angabe nebeneinander und füreinander.

S. 199 bemerkt der Verf. zu אֹתוֹ אָהַב, es sei dieses eine ungewöhnliche Stellung, indem das Obj. gewöhnlich hinter seinem Verbum stehe. Aber wie ungewöhnlich ist denn solche Stellung? Wenigstens wird sie eintreten, wo auf dem Objecte der Nachdruck liegt. Vergl. Genes. 37, 32. 41, 9 (wo Dr. S. das אֶת wegläßt) 42, 37. 43, 12. 13. 46, 28. 32. Exod. 14, 6, lauter Stellen des Lesebuchs auf ein Paar Blättern! Auch das ב ist wohl in der Bedeutung „über, von" so sehr selten nicht, wie der Hr. Verf. S. 226 meint. Bei den Begriffen: „reden, denken, spotten . . . mit der Nebenbedeutung des Eifers . . . steht es ja gewöhnlich (s. Ewald S. 606), und im folgenden Verse (1 Sam. 19, 4) kommt es schon wieder vor, und ib. 22, 15 ist ירע mit ב construirt, wo freilich überall die Grundbedeutung von ב hervorleuchtet.

Mehrmals, z. B. S. 151, kömmt bei Dr. S. die Behauptung vor, der Hebr. liebe kein Chirek in einer comp. Silbe oder Endsilbe (S. 212), und daraus erklärt er den Vocal in וַיַּרְא, וַיֵּט. Aber was soll der Schüler mit einer solchen Bemerkung? So oft er עִם, אִם, מִן, הִקְטִיל, יִקְטֹל und Aehnliches lieset, muß er an derselben irre werden.

Der Hr. Verf. meint sicherlich dasselbe, was Ewald §. 50 abhandelt, aber der Ausdruck mußte deutlicher sein, und bei der einen Form der Einfluß des ר erwähnt werden. Interessant sind die Untersuchungen von Wocher über solchen Vocalwechsel in einem Hefte der Jahrbücher von Seebode, Jahn und Klotz, und in einer eigenen eben daselbst H. XV. S. 212 (1835) angezeigten Schrift. Vergl. ib. S. 300. — Wie nun noch S. 215 stehen kann, die Form וַיַּרְאֵהוּ (deutr. 34, 1) sei Hiphil, denn im Kal würde Jod ein Chirek haben, ist schwer zu begreifen. Eben so ungenau ist die Bemerkung S. 218, וַיֵּפֶן sei Hiphil, denn im Kal würde es וַיִּפֶן heißen, das Segol in der ersten Silbe des Hiphil sei übrigens Seltenheit (s. auch S. 254). Im Kal kömmt doch wenigstens Zere in der ersten Silbe vor (deutr. III. 3) und im Hiphil ist ja das Segol der ersten Silbe in diesem fut. apoc. gerade häufig: wollte auch der Verf. über solche gewöhnliche Abweichungen nicht näher sprechen, so führen doch solche unbestimmte Angaben zu Irrthümern. Wir können es nicht einmal billigen, daß er S. 151 sagt, das leere Jod verliere sein d. f. immer, da doch Ausnahmen vorkommen, die dem Hrn. Verf. selbst bekannt sein werden. S. Ges. §. 20, 3. Warum also nicht: „fast immer.

Ungenügend scheint uns auch die Bemerkung S. 156 zu חַיַּת, Kamez sei im st. c. vor ת in Patach verwandelt, weil aus der einfachen Silbe eine componirte geworden sei. Aber es beruhet hier doch wohl die Verkürzung des Vocals in der Endsilbe auf denselben Gesetzen, wie in דְּבַר, wo die Endsilbe componirt war und bleibt. Der Verf. läßt hier das ה in ת verwandelt werden, wogegen er bei der 3. P. fem. des Verbums eine Nebenform auf ת annimmt, die vor suff. gebraucht werde. S. 199.

Auch mit dem, was über das Hiphil von נוּחַ (הֵנִיחַ) angegeben wird, sind wir nicht ganz zufrieden. S. 160

heißt es, das d. f. im Nun sei unregelmäßig. Aber sollen denn die Schüler die Punctation der ersten Silbe vorläufig für regelmäßig halten, da doch jenes D. und diese Punctation gewiß innigst zusammen hangen? S. 221 steht, es sei gleichsam von נָגַח abgeleitet. Freilich, aber ein solches Verbum ist nicht da. (Aehnlich ist neben לקח auch נקח angenommen.) Ges. nahm früher ינח an, erklärt aber jetzt das Dagesch mit dem kurzen Vocale für chald. Punctation, wie bei den Verben עע. — Eine genauere Erklärung wäre auch zu 1 Sam. 22, 7 nöthig gewesen, wo sich das ל vielleicht durch „in Beziehung auf" fassen läßt, so daß das eigentliche Object hieraus ergänzt werden müßte. Vergl. Lev. **11, 42.** Leichter wäre es zu übersetzen: „In euch allen wird er aufstellen" . ., welcher Gebrauch des ל aber schwerlich zu rechtfertigen wäre. Auch der Acc. der Person bei הֵשִׁיב דָּבָר (z. B. S. 224) mußte Schülern erklärt werden. S. 223 zu 1 Sam. 27, 1 begegnet man einer merkwürdigen Uebersetzung von כִּי; es soll „außer, nisi" heißen. Schon die vulg. faßt die Stelle als Frage: Ist's mir nicht gut (besser), daß ich entrinne (אִמָּלֵט fehlt im Texte bei S., nur der inf. abs. steht). — Nicht minder auffallend ist S. 208 לוּ (Genes. 50, 15) durch „wenn nur nicht" übersetzt. Der Nachsatz fehlt vielmehr. „Wenn uns Joseph haßte!" (wie würde es uns gehen?). — Sonderbar ist wohl auch das Zumuthen S. 241, in וְדָוִד הִגִּיד 2 Sam. 15, 31 ל zu suppliren und zu übersetzen: „und dem David zeigte man an;" die deutlichen Worte heißen: „und D. erzählte." — Auch mit der S. 225 zu עוֹד לוֹ אַךְ הַמְּלוּכָה 1 Sam. 18, 8 angenommenen Ellipse „fehlen" können wir uns nicht befreunden. Sollte man wirklich „sein" und „nicht sein" hier ergänzen können? Man übersetze: Sie geben dem David zehntausend und mir geben sie die tausend, und noch werden sie ihm nur das Königreich geben, d. h. was sie

ihm noch geben werden, ist nur das K., alles Andere legen sie ihm schon bei. Der Etymologie nach könnte אַךְ (aus אָכֵן) certe heißen, und dann wäre der Sinn noch offenkundiger: „Sie geben ihm noch sicherlich d. K.," oder wenn man wollte: „Es wird ihm noch sicherlich d. K. sein." Ob aber אַךְ so vorkömmt? —

Schon gleich anfangs S. 2 fällt es Rec. auf, daß man Chirek Schirek sprechen soll. Kuph statt Koph wird Druckfehler sein. S. 4 steht ein hebr. Stück mit übergesetzter Aussprache. Hier soll יֶהְגֶּה gelesen werden „jeh^{e}geh." Aber wie käme dann Dagesch in das ג? Die erste Silbe ist offenbar eine zusammengesetzte. וּבְדֶרֶךְ soll man ubderech lesen, doch muß sicherlich ub^{e}derech gesprochen werden. Einmal bezeugt letztere Aussprache das fehlende Dagesch, dann der Umstand, daß in solchen Fällen wohl Schwa comp. unter den ersten nicht gutturalen Consonanten tritt (S. Leseb. §. 56!).

Wir wollen hiermit unsere Ausstellungen schließen, die hoffentlich dem Hrn. Verf. lieber und gewiß der Sache förderlicher sind, als wenn wir das Lobenswerthe des Buches besonders hervorgehoben hätten. Auch werden unsere Leser im Stande sein, sich ein Urtheil über das Buch zu bilden. Daß wir Manches von Syntax und Formenlehre ungern vermißt haben, geht aus unserer Anzeige schon hervor, so wie von selbst erhellen wird, daß bei einer solchen Reihe von Lesestücken die für den Anfänger nöthigsten Erläuterungen sich anknüpfen ließen. קטל ist in verschiedenen §§. aber ganz durch flectirt; auch das Prät. von היה ist gegeben, von שׁוּב Kal, Hiphil, Hophal und Hinweisung auf Polel und Polal (Pilel und Pulal sollte es heißen; S. 179 ist gar bei שׁחה von Hithpavel die Rede), von andern unregelmäßigen Verben kommen gelegentlich — bisweilen zu unbestimmte — Regeln vor; die Anhängung der Suff. an's Nomen ist an סוּס veranschaulicht; Paradigmen von sog. Decl. kommen nicht vor.

Gefreut hat uns noch mancher pädagogische Kunstgriff. So ist z. B. קֶרֶן gerade mit dem lat. Worte cornu, כַּד mit cadus übersetzt, was wohl hätte weiter ausgedehnt werden können. So hätten wir auch ganze Verbindungen übersetzt, z. B. מֵאֵת durch de chez u. s. w. Das erleichtert das Behalten ungemein, verallgemeinert gewonnene Ansichten und gibt zu vielfachen Vergleichungen Anlaß. Im Einzelnen sind auch hierher gehörige Vergleichungen aufgenommen, z. B. populus late rex, ἀνὴρ βασιλεύς zu אֲנָשִׁים אַחִים

Schade, daß der so schöne Druck durch so viele Fehler entstellt ist. Das fast 3 Seiten lange Druckfehler-Verzeichniß läßt für eine Nachlese noch Arbeit genug. S. 9 L. 7 v. u. ist Cholem zu viel. S. 41 L. 16 v. o. lies נִגַּשׁ für נִגַּשׁ. S. 43 L. 17 v. o. l. עַל für עַד. S. 47 L. 16 v. o. muß Chirek im ersten Worte statt des Schwa stehen. S. 61 L. 13 v. o. steht מַטֶּה für מַטָּה; ähnlich S. 46 L. 2 v. o. und S. 230. S. 86 letzte L. steht אָבִיא für אָבִי. S. 153 L. 5 v. u. der Radix für die R. S. 154 steht, in der Plural-Endung eines Wortes sei Jod weggefallen, da es doch im Texte steht. S. 155 steht Präsivi für Präsira. S. 190 אֵל für אֵל. S. 191 L. 12 v. E. „dafür" statt „wofür." S. 196 L. 6 v. E. פֶּגֶשׁ für פָּגַשׁ. S. 220 L. 22 v. E. steht „Jod" statt „Zere."

Teipel.

Praelectiones theologicae, quas in Collegio Romano S. I. habebat Ioannes Perrone e Societate Iesu in eod. Coll. Theol. Professor. Vol. III. Romae MDCCCXXXVI. 440 Seiten.

Nachdem der zweite Band Gott an sich und in

seinen Wirkungen nach Innen (in suis operationibus ad intra, qui scholarum est sermo) dargestellt hat, soll der dritte Gott in seinen (freien) Wirkungen nach Außen betrachten. Perrone gibt diesem Bande auf dem zweiten Blatte die besondere Ueberschrift: Tractatus quartus *de Deo creatore.* Aber warum setzt er nicht auch hinzu: *conservatore et gubernatore?* [Denn sobald erwiesen ist, daß Gott das Weltall erschaffen, schließen sich doch am natürlichsten die Fragen an: ob er es auch erhalte, und wie er es erhalte? ob er auch den Lauf der irdischen Ereignisse mit der Glückseligkeit der (glückseligkeitsfähigen) Geschöpfe in Vereinigung gebracht habe, und überhaupt, ob er für deren Glückseligkeit Sorge trage?] Oder sind die Erhaltung und Fürsehung keine Wirkungen Gottes nach Außen? Wirklich ist Perrone der irrigen Meinung, daß sie keine Wirkungen Gottes nach Außen seien; weil er sie schon, wie wir im 19. Hefte dies. Zeitschr. S. 131 sahen, im zweiten Bande behandelt hat — im zweiten Bande, welcher ja nach Perrone's eigener Versicherung von Gott an sich und in seinen Wirkungen nach Innen handeln soll. Freilich sind Erhaltung und Fürsehung auch Wirkungen in Gott (ich sage nicht: Wirkungen Gottes nach Innen); aber solche, die einen äußern Erfolg haben: wie es denn überhaupt keine Wirkungen Gottes nach Außen gibt, die nicht auch Wirkungen in Gott sind (oder wie kann Gott nach Außen hin wirken, wenn er nicht erkennt und will, also nicht in sich wirkt?); allein das sieht Jeder, daß, wenn irgend Wirkungen Gottes aus diesem Grunde Wirkungen Gottes nach Innen sein sollen, es gar keine Wirkungen Gottes nach Außen mehr gibt; indem, wie eben gesagt, alle Wirkungen Gottes, auch die Erschaffung, zugleich Wirkungen in Gott sind und das nothwendig sein müssen.

Der vorliegende Tractat de Deo creatore zerfällt dem Verf. in drei Theile. Der erste Theil handelt

von der Erschaffung der (pur) geistigen Wesen, der Engel; der zweite von der Erschaffung der körperlichen Dinge, welche diese sichtbare Welt in sich begreift; der dritte von der Erschaffung der zum Theile geistigen, zum Theile körperlichen Wesen, der Menschen.

Der erste Theil handelt von S. 1 — 69 in fünf Capiteln von der Existenz der Engel, von ihrer Natur, von ihren Beschäftigungen und Verpflichtungen, von der Gnade, dem Falle uud der Strafe der Engel, und endlich von dem Commercium der Dämonen mit den Menschen. In diesem letzten Capitel ist keine Rede von teuflischen Versuchungen *), worüber die heilige Schrift so oft spricht und wogegen sie die Gläubigen so angelegentlich zur Wachsamkeit ermahnt; dagegen ist viel Rede darin von der Hexerei, der magia diabolica, worüber die Schrift, wie wir gleich sehen werden, nichts enthält. Nachdem P. S. 58 die verschiedenen Meinungen über die Hexerei (selbst unter den Katholiken), wovon die eine sie behauptet, die andere sie bezweifelt, und eine dritte sie leugnet, angeführt hat, fährt er S. 59 so fort: „*Communis* **) tamen sententia quaeque spectatis ipsius fundamentis *certa* videtur, *ita ut absque aliqua temeritatis nota in dubium revocari nequeat*, docet talem dari commercii existentiam, quae innitatur pacto sive expresso sive tacito cum daemone. Ceterum antequam huius sententiae fundamenta exhibeamus, notandum est nos non defendere *artem magicam* proprie dictam nec congressus sabati cum Diana (quorum fides a canonibus potius reprobatur), nec negare nos plurimas hac in re illusiones fuisse, imo ut noxiam reprobare ni-

*) Nur in der Antwort auf eine Einwendung S. T. kommen beiläufig einige Worte darüber vor.

**) In Deutschland wissen wir, wenigstens heutzutage, nichts von einer solchen sententia *communis*.

miam in his credulitatem. Iam vero sic expositae communi sententiae solida fundamenta adstipulari, in dubium vocari non posse facile evincimus." P. will also nicht die eigentlich sogenannte Hexerei (ars magica), aber doch immer die Hexerei vertheidigen; und er hält die Gründe, die dafür sprechen sollen, für so gewichtig, daß man dieselbe nicht ohne einige Verwegenheit in Zweifel ziehen könne. Auch wir haben bisher an keine Hexerei geglaubt; wir müssen daher sehen, ob nicht vielleicht P. uns mit seinen Gründen diesem Unglauben entreiße und zu Hexengläubigen mache: denn gewichtigen, haltbaren Gründen haben wir nie ihren Einfluß auf unsere Ueberzeugung, in Betreff welcher Sache auch immer versagt, zumal wir nicht gern den Vorwurf der Temerität uns aufladen. „Etenim ipsi (sententiae) favent argumenta intrinseca et extrinseca validissima. Ac primo quidem argumenta intrinseca sunt ipsa rei de qua agitur possibilitas: data enim semel daemonum existentia, eorumque malefica indole, quid impedit, quo minus ipsi, Deo sic permittente, pacta ineant cum pessimis hominibus ad eorum perniciem, ac mirabilia operentur? Tum eiusdem verisimilitudo, spectata cupiditatum vi ac in malum proclivitate, ex quibus tales superstitiones originem suam capiunt." Allein der Beweis der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Magie ist noch kein argumentum *validissimum* ihrer Wirklichkeit. Die Argumenta *extrinseca* müssen daher *validiora* sein als die *intrinseca*, wenn die Sache der Magie noch mit Vernunft gehalten werden soll. Perrone soll diese Gründe selbst vor unsern Augen entwickeln. „Argumenta vero extrinseca sunt 1. quae in scripturis leguntur de magis, veneficis, pythonibus etc. e. gr. Exodi capp. VII. et VIII. ubi mira referuntur a sapientibus et maleficis Pharaonis, qui „per *incantationes aegyptiacas* et *arcana quaedam*" fecerunt similiter ac fece-

rant Moyses et Aaron, tum I. Reg. XXVIII. ubi Endorea Pythonissa exhibetur exercens necromantiam. Sic in Novo Foedere Act. VIII. mentio fit de Simone mago samaritano, qui „multo tempore magiis suis" urbes integras ludificaverat, ut praetermittam Elymam magum, quem Act. XIII. Paulus excaecavit; ibid. XVI. 16. sermo est de puella habente „spiritum pythonem," quaeque eius ope artem divinatoriam exercebat, quae species magiae est." Wir halten hier inne und fragen: Beweisen diese Erzählungen der h. Schrift die Wirklichkeit der Magie? Die erste würde sie dann beweisen, wenn jene Magier ihre Gaukeleien durch Hülfe des Teufels gewirkt hätten. Daß die Magier des Pharao aber nicht durch Hülfe des Teufels ihre Gaukeleien gewirkt, sondern wohl nur die natürliche Magie, nach der damaligen in Aegypten üblichen Sitte, getrieben haben, erhellet unverkennbar theils daraus, daß sie das vierte, fünfte, sechste und siebente Wunder des Moses nicht mehr nachmachen konnten: oder warum sollten sie, falls sie mit teuflischen Kräften ausgerüstet waren, diese nicht eben so gut zu Stande haben bringen können, wie die drei ersten? theils aber auch daraus, daß sie bei dem vierten Wunder des Moses ausriefen: „Hier ist der Finger Gottes;" womit sie, falls sie mit dem Teufel im Bunde standen, gewiß nicht Gott die Ehre geben, sondern nur sagen wollten: „Hier sind übernatürliche Kräfte wirksam, nicht aber bei unsern Gaukeleien." Eben wenig beweiset die Erzählung von der Here oder Todtenbeschwörerin zu Endor. Denn nach Ecclesiasticus 46, 23 ist diesem Weibe Samuel wirklich, und dann gewiß nicht in Teufels, sondern in Gottes Kraft, erschienen, was sie aber wohl nicht erwartete, weil sie über diese Erscheinung gar sehr erschrak: aus dieser Erzählung erhellet nur mit Gewißheit, daß das Weib eine Todtenbeschwörerin sein oder als solche gelten wollte; keineswegs aber, daß es auch wirklich eine solche

war. Am allerwenigsten aber beweisen jene Erzählungen des N. T. Von Simon wird freilich Apostelgesch. 8, 9 gesagt, daß er in der Stadt Samaria Zauberei getrieben und das Volk irre geführt habe; daß er aber teuflische Zauberei getrieben, wird nicht gesagt; vielmehr scheint mir aus V. 13, wo gesagt wird, Simon habe über die großen Thaten, die durch Philippus in Samaria geschahen, gestaunt, mit aller Gewißheit hervorzugehen, daß derselbe nur die magia naturalis sive ars ludificatoria getrieben habe; wie weit oder bis zu welchem erstaunenswürdigen Grade der Vollkommenheit aber diese natürliche Magie gebracht werden könne, ist bekannt. Dasselbe gilt von Elymas. Die Magd endlich, welche nach Apostelg. 16, 16 einen Geist des Python hatte, und ihrer Herrschaft durch Wahrsagen vielen Gewinn brachte, war offenbar eine vom Teufel Besessene. Der Teufel bediente sich ihrer, wie auch der (heidnischen) Orakel, um das Volk in Aberglauben und Unsittlichkeit zu erhalten; daß aber diese Magd oder deren Herrschaft irgend einen Vertrag mit dem Teufel abgeschlossen habe, um in den Besitz teuflischer Kräfte zu kommen, sei es, um sich selbst dadurch nutzen oder Andern schaden zu können — ein Merkmal, das wesentlich zum Begriffe der teuflischen Hexerei gehört — wird nicht gesagt. So sieht es aus mit Perrone's argumenta extrinseca *validissima*, in wiefern sie aus der h. Schrift entnommen sind. Hören wir noch seine andern Argumente „2. Consensus universalis, qui apud omnes populos viguit, cui non solum vulgus imperitum sed et ipsi philosophi fidem adhibebant. 3. Auctoritas gravissimorum scriptorum, qui non tantum artis magicae mentionem faciunt, sed insuper eiusdem originem aperiunt: Eusebius Praep. evang. l. V. capp. X. et XI. haec scribit: „„Iam vero non alios ab initio maleficae artis magistros, quam ipsamet egregia

numina fuisse constat. Qui enim isthaec homines aliter nosse potuissent, nisi daemones iis res ipsi suas aperuissent, et quibus quisque vinculis constringatur, indicassent?““ Quod confirmat testimonio Porphyrii, qui in opere de oraculis haec scribit: „„Neque tantum instituti sui rationes, aut cetera, quae a nobis commemorata sunt, verum etiam, quibus ipsi (dii) rebus aut delectentur, aut vinciantur, imo quibus etiam cogantur, indicarunt etc.:““ ita pariter s. Augustinus lib. II. de doctrina christ. commemorat „„consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita, atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium,““ et alibi passim. S. Hieronymus praeterea in vita s. Hilarionis refert virginem a philtro liberatam.“ Allein wenn auch alle Völker an Hexerei geglaubt hätten: folgte daraus sofort die Realität derselben? Kann die Uebereinstimmung Aller in einem Irrthume den Irrthum zur Wahrheit erheben? Gewiß nicht, es sei denn, daß de la Mennais's sens commun eine unfehlbare Quelle der Wahrheit wäre. Was die Väter betrifft, so ist zwar nicht zu leugnen, daß viele derselben an eine Magie nicht bloß im A., sondern auch im N. T. geglaubt haben; allein es ist zu bemerken, daß, mit Ausnahme des h. Augustinus, wohl kein einziger dieselbe als aus der h. Schrift mit Gewißheit erweislich oder überhaupt als Glaubenssache dargestellt hat; sondern daß sie alle darin eigentlich nur die damals gangbare Volksmeinung, welche sich hauptsächlich auf die Erzählungen der Geschichtschreiber und Poeten von den heidnischen Orakeln gründete, getheilt haben. Wie wenig aber die Uebereinstimmung der Väter in gewissen Zeitmeinungen, und sollte sie auch allgemein sein, die Wahrheit dieser Zeitmeinungen außer Zweifel setze, ist bekannt. Das sind nun Perrone's argumenta validissima für die Magie, „quibus opponi non potest nisi *insipiens pyrrhonis-*

mus, aut effrenis impudentia!" Wir meinen, es gehöre eine ziemliche Dosis von Unverschämtheit und zugleich von Unwissenheit dazu, um eine so zuversichtliche Sprache in einer Sache führen zu können, wofür die Kirche sich bisher nicht nur nicht ausgesprochen hat, sondern die sie auch gar nicht anerkennen zu wollen scheint: oder läßt es sich wohl aus einem andern, als dem eben genannten Grunde erklären, warum in den römischen und andern bewährten Ritualen keine Gebete und Exorcismen gegen die eigentliche Hexerei vorkommen, wo sie doch alle Gebete und Exorcismen gegen sonstige teuflische Nachstellungen enthalten? Uebrigens sind wir mit P. ganz einverstanden, daß die Kirche mit Recht auf die Magie besondere Strafen gesetzt hat; indem es doch immer eine ungeheuere Bosheit voraussetzt, auch nur einen Vertrag mit dem Teufel machen zu wollen. Aus demselben Grunde konnte auch das Pactum cum daemone zu einem Casus reservatus gemacht werden.

Der zweite Theil handelt von S. 69—112 in drei Capiteln von der Erschaffung der Welt aus Nichts, von der Mosaischen Kosmogonie, und von der Mosaischen Zeitrechnung in Bezug auf das Menschen-Geschlecht. Das erste Capitel vertheidigt gegen die Hylozoisten, Emanatianer, Pantheisten ꝛc. die einmalige Erschaffung der Welt aus Nichts; das zweite und dritte vertheidigen gegen die Feinde der Offenbarung die Mosaische Kosmogonie (oder richtiger Geogonie) so wie die Mosaische Zeitrechnung in Bezug auf das Menschengeschlecht. Wir bemerken über diesen Theil nur im Allgemeinen, daß Perrone mit Nüchternheit verfährt und an vielen Stellen eine große Belesenheit entwickelt.

Der dritte Theil handelt von S. 112—440 in acht Capiteln vom Menschen.

Das erste Capitel, de hominis creatione, weiset nach 1) daß die ersten Menschen unmittelbar von Gott

erschaffen worden; und 2) daß das ganze Menschengeschlecht von Einem Stammvater, Adam, abstamme. In diesem Capitel hat uns Eine Stelle ganz besonders gefallen, die wir auch hieher setzen wollen. Bekanntlich leugnete der h. Augustinus lib. 16 de civit. Dei cap. 9 die Existenz der Gegenfüßler, weil es ihm abgeschmackt vorkam, „aliquos homines ex hac in illam partem, oceani immensitate traiecta, navigare ac pervenire potuisse, ut etiam illic ex uno illo primo homine genus institueretur humanum.“ Und Papst Zacharias im 8. Jahrhundert nannte die Meinung, daß es Gegenfüßler gebe, eine sententia perversa et iniqua doctrina, und befahl, den Vertheidiger derselben, einen gewissen Virgilius, der aber wohl nicht der heilige Virgilius, Bischof von Salzburg, war, zu verdammen (bei Harzheim, concil. german. tom. 1. p. 83.). Ueber diese Sache, woraus die Gegner der katholischen Kirche die nachtheiligsten Folgerungen wider dieselbe gezogen haben, bemerkt nun Perrone S. 146—147: „Ecclesia catholica circa quaestiones physicas in se et seorsim spectatas nihil definit: si vero de his ob rerum connexionem mentionem fieri contingat in ecclesiasticis decretis, sententiam tenet, quae illa aetate, qua haec eduntur, communis est. Neque propterea, si forte illa sententia falsa sit, ignorantiae hac in re argui potest. Tunc enim eadem ignorantia communis est ceteris omnibus. Porro etsi circa quaestiones physicas, prout in se sunt, indifferens ecclesia sit, non ita tamen se habet, quando cum fidei dogmatibus adnexae illae quaestiones sunt, vel attingunt religionis substantiam sive *absolute* sive *hypothetice*. Iam vero persuasum erat omnibus tum s. Augustini, tum Zachariae aetate, oceanum non potuisse transmeari, ex quo fiebat, ut qui existentiam antipodum adstruerent, eo ipso docerent *existere homines super terram, qui-*

non essent ab Adamo, quam tamen sententiam catholica doctrina respuit. Unde negatio antipodum nonnisi *conditionata* est, nimirum, si vastus oceanus non possit transmeari, et, quod hinc profluit, si antipodes ab Adamo non procedunt, non existunt. Hanc hypotheticam antipodum negationem ipsa obiecta Augustini verba aperte demonstrant; et confirmat Zachariae clausula etc. Ceterum ex ipsis Zachariae verbis patet, eum hac in causa nihil definivisse, cum rem ulteriori examini reservarit. Quibus praemissis, dicimus, mutatis rerum adiunctis ac praeferente facem geographica scientia, nullum amplius locum habere posse difficultatem propositam, cum ex dictis certo constet, homines ex nostro in aliud haemisphaerium facile se conferre potuisse, quin necesse sit confugere ad aliam hominum speciem, quae ibidem condita fuerit."

In den vier folgenden Capiteln handelt Perrone von der Gnade und Glückseligkeit der Stammältern im Urzustande, von ihrem Falle, von der Fortpflanzung der Erbsünde und deren Wirkungen. Wir müssen gestehen, daß uns diese Capitel in den meisten Partien sehr wenig befriedigt haben. Nur über Einen Punct wollen wir uns ausführlicher aussprechen: über die Fortpflanzung der Erbsünde. Daß die Fortpflanzung der Erbsünde nicht der gesunden Vernunft widerspreche, erhellet, sagt Perrone S. 223, nicht nur indirect aus der unwidersprechlichen Wahrheit, daß die gesunde Vernunft und die göttliche Offenbarung unmöglich mit einander im Widerspruche stehen können; sondern auch direct aus dem wahren kirchlichen Begriffe von der Erbsünde. Wir sind ganz hiermit einverstanden, müssen aber bemerken, daß die Theologen nur gar zu oft einen Begriff von der Erbsünde als den wahren kirchlichen geltend machen wollen, welcher gar nicht der kirchliche ist, und wornach die Lehre von der Erbsünde in der That nicht

wohl vertheidigt und gerechtfertigt werden kann. Und gerade in diesen Fehler scheint uns P. verfallen zu sein. Hören wir, wie er die Lehre von der Erbsünde aus dem Begriffe derselben gegen den Vorwurf des Widerspruchs zu vertheidigen sucht. „Quod ut pateat iuvat in mentem revocare, quae ex Concilio Tridentino attulimus, quod palam docuit peccatum originale esse *mortem animae.* Porro mors non est nisi vitae privatio; cum autem vita animae sit gratia sanctificans, hinc facile fluit mortem animae ac proinde peccatum originale in sua formali ratione, ut aiunt, spectatum consistere in privatione gratiae sanctificantis, seu iustitiae originalis, quam Adam peccato suo actuali, dum sibi perdidit, perdidit etiam toti posteritati suae. Cfr. s. Thom. 1. 2. qu. 85. a. 3, ubi conceptis verbis inquit: „„Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est *formale* in peccato originali.““ Dem Perrone besteht also die Erbsünde, nach dem Vorgange vieler andern Theologen, in dem Verluste (richtiger: der Beraubung) der heiligmachenden Gnade oder*) der ursprünglichen Gerechtigkeit, die darin bestand, daß der Wille des Menschen Gott unterwürfig gemacht war. Doch ist das, wie jene Theologen sagen, bloß die Form oder *formalis pars* sive *ratio* der Erbsünde; die Materie oder *materialis pars* sive *ratio* der Erbsünde besteht ihnen in der Empörung der Sinnlichkeit wider die Vernunft**). Und der Verlust alles dessen

---

*) Sollte heißen: und der dadurch zu Stande gekommenen, urspünglichen Gerechtigkeit.

**) Perrone selbst will zwar nachher S. 226 in der Note b diese Unterscheidung, die schon Thomas v. Aquin gemacht hatte, nicht geradezu verwerfen; er meint aber; die Empörung der Sinnlichkeit wider die Vernunft (so wie die Beraubung der übrigen dem ersten Menschen verliehenen Gaben, als da sind, eine große Wissenschaft, die Unsterblichkeit des Leibes und das Freisein von Schmerzen) sei richtiger Strafe und Wirkung der Erbsünde zu nennen.

trifft alle natürlichen Nachkommen Adams, nicht weil in ihnen selbst irgend ein Grund dazu gelegen ist: nein, sie sind gerade so beschaffen, wie der Stammvater ursprünglich beschaffen war und immer geblieben wäre, wenn nicht Gott ihm die heiligmachende Gnade und die übrigen Gaben unverdient geschenkt hätte *); sondern einzig und allein weil der Stammvater das ihm gegebene göttliche Verbot übertreten hat. Offenbar muß dann entweder die Sünde Adams allen seinen Nachkommen zugerechnet werden; oder Adam sollte die heiligmachende Gnade sammt allen andern Gaben, die er für seine Person unverdient von Gott erhalten hatte, für seine Nachkommen verdienen, nämlich durch seinen Gehorsam gegen den göttlichen Willen. Allein das Erste widerspricht allen Begriffen von Gerechtigkeit und wird gewiß auch von Perrone verworfen. Dann aber muß das Zweite angenommen werden, und wird von P. wirklich angenommen, indem er S. 229 in der Note a sagt; „*Apposite* Io. Fonseca Itabiensis antistes apud Pallavicini Istoria del Concilio di Trento l. 7. c. 8 huius noxae propagationem exposuit *exemplo regis tradentis feudum subdito suo, ut ad posteros perveniat sub conditione fidelitatis, a qua si deficiat, privet se et posteros suos.*“

Allein auch dieses Zweite zeigt sich als unannehmbar und verwerflich, wenn man bedenkt, daß die Nachkommen Adams nach der vorigen Note noch gerade so beschaffen sein sollen, wie Adam selbst an und für sich ursprünglich beschaffen war und geblieben wäre, wenn nicht Gott ihm die heiligmachende Gnade und die übrigen Gaben unver-

*) S. 227 sagt P. ausdrücklich: „Homo per peccatum non amisit nisi ea, *quae superaddita* a Dei liberalitate *illius naturae fuerant.* Seu, quod idem est, homo per peccatum ad eum se redegit statum, in quo absolute creatus fuisset, si Deus cetera dona minime addidisset, tum pro hac tum pro altera vita.“ In der Note hierzu citirt P. den Cardinal Cajetan, den Dominicus Soto und den Cardinal Bellarmin, welche dasselbe gelehrt haben.

dient geschenkt hätte: denn dann muß Gott die Menschen (alle Nachkommen Adams) schon um ihrer selbst willen lieben, ihnen um ihrer selbst willen wohlwollen, somit ihnen die heiligmachende Gnade schenken, und nicht braucht ihnen dieses Wohlwollen, diese Liebe erst von einem andern (dem Stammvater) verdient zu werden. Sagt doch P. volum. II. pag. 145 selbst: „Postquam creaturas voluit, *ex necessitate* *) *easdem amat.*“ Wenn Gott die Wesen, hier: die Menschen, die er erschuf, aus Nothwendigkeit liebt, dann muß er auch alle die lieben, deren einmaliges Werden er durch die Erschaffung der beiden ersten gründete, wenn diese anders nur solche Menschen werden, als er durch die Einrichtung der beiden ersten bezweckte; und er muß ihr einmaliges Entstehen aus Liebe zu ihnen wollen, ohne daß diese seine Liebe ihnen erst von einem andern (dem Stammvater) verdient zu werden braucht. Das Gleichniß des Fonseca paßt nicht, weil der König das Lehen seinem Untergebenen und dessen Nachkommen nicht um ihrer selbst willen verleihen will, sondern bloß wegen der Treue desselben; von Gott aber müssen wir annehmen, daß er allen Menschen, falls sie nur die von ihm gewollte Beschaffenheit haben, um ihrer selbst willen wohlwolle, ohne daß ihm dieses erst von Jemand abverdient werde. Wollte man auch die Vorstellung des Abverdienens des göttlichen Wohlwollens für alle Menschen durch den gemeinschaftlichen Stammvater fallen lassen (wie das mehrere Theologen thun und auch P. nachher zu thun scheint), und kurz sagen: „Adam verlor die heiligmachende Gnade durch die Sünde, die er beging, er konnte sie also auch nicht auf seine Nachkommen vererben;“ so ist das allerdings wahr [verstehe: daß er diese Gnade nicht auf seine

*) D. h. aus einer Nothwendigkeit, die aus seinen Vollkommenheiten, nicht aber aus einem Rechte auf Seiten der Menschen entspringt.

Nachkommen vererben konnte], aber falsch ist es, daß diese deßwegen der heiligmachenden Gnade ermangeln; vielmehr muß ihnen Gott, wie bereits bemerkt, um ihrer selbst willen wohlwollen, wenn sie anders nur solche Menschen sind, als er durch die Einrichtung der beiden ersten bezweckt hat. Von einem eigentlichen Vererben und Nichtvererben könnte nur dann die Rede sein, wenn die heiligmachende Gnade zur ursprünglichen Natur des Menschen gehört hätte und durch die Sünde verloren gegangen wäre; es wird aber wohl Niemand behaupten, so auch nicht Perrone, daß diese Gnade zur ursprünglichen Natur des Menschen gehört und einen wesentlichen Bestandtheil derselben gebildet habe. So ist also schon nach dieser Seite hin der Begriff von der Natur der Erbsünde, den P. als den echten kirchlichen geltend machen will, gar nicht zu rechtfertigen. Aber auch noch nach einer andern Seite hin ist derselbe gar nicht zu rechtfertigen. Die Erbsünde soll doch immerhin eine Sünde, d. h. ein sündhafter Zustand, auch nach Perrone S. 224 in der Note a, sein. S. 224, 226—28 und noch an vielen andern Stellen sagt P. ausdrücklich: „Amissio seu privatio gratiae sanctificantis (worin ja nach ihm die Erbsünde besteht) rationem habet *peccati* *)." Kann denn nun aber ein Zustand des Menschen nach dem Sündenfalle, welcher von dem des ersten Menschen vor dem Sündenfalle an und für sich in Nichts verschieden ist **), ein sündhafter sein? Gewiß nicht, weil dann

*) Dagegen hat der Verlust der übrigen dem Adam ertheilten Gaben nicht eigentlich rationem *peccati*, sed tantum *poenae* et *effectus* subsequentis privationem iustitiae originalis seu gratiae sanctificantis. pag. 226. Das Conc. Trid. spricht übrigens gar nicht von einer *ratio*, sondern nur von einem *reatus* peccati originalis: das *ratio* peccati bezieht sich auf die wirkliche Sünde. Man sehe den betreffenden Artikel im vorigen Hefte.

**) „Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam distat *spoliatus* a *nudo*, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas etc." Dieser Ansicht Bellarmin's stimmt Perrone S. 227 bei.

Gott selbst der Urheber der Sündhaftigkeit wäre, was doch kein Christ wird annehmen wollen. Noch mehr: Perrone stellt den Verlust der übrigen Gaben, womit der erste Mensch vor dem Falle geschmückt war (nämlich der besondern Wissenschaft, der Unterwürfigkeit der Sinnlichkeit unter die Vernunft, der Unsterblichkeit des Leibes und des Freiseins von allen Leiden) als Strafe der Erbsünde in allen Menschen dar (siehe die vorletzte Note): kann denn nun aber ohne Ungerechtigkeit eine Strafe da statt finden, wo keine Sünde, nicht einmal ein sündhafter Zustand ist? Führt doch Perrone selbst S. 215 (Numm. 439) die Behauptung des h. Thomas von Aquin als eine unbestreitbare Wahrheit an: „Poenas neminem debere; nisi ex se peccator fuerit.“ Auch lehrt ja das Concilium Arausicanum II. can. 2: „Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse: *aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transisse testatur*, INIUSTITIAM DEO DABIT.“ Doch Perrone sucht sich durch die Distinction zu helfen, daß der jetzige Zustand des Menschen, wenn auch nicht an und für sich dann doch in Hinsicht auf die Sünde des Stammvaters rationem *peccati* habe; daß folglich auch der Verlust jener andern Gaben, wenn auch nicht an und für sich, dann doch in Absicht auf dieselbe Sünde des Stammvaters als Strafe zu betrachten sei. „Quod si status ille,“ — sind seine Worte 227—228 — qui in alia hypothesi fuisset *conditio purae naturae*, nunc habet rationem *naturae peccatricis lapsae* ac *depravatae*, ideo est, *quia a peccato personali Adae seu primi parentis inductus* est. Hinc in iis, qui nascuntur ex Adam, defectus gratiae habet ut diximus rationem privationis rei debitae, seu peccati, defectus vero integritatis habet rationem poenae seu effectus

peccati. Quare in praesenti conditione nomina *peccati* et *poenae* sunt relativa ad statum elevationis et integritatis, et ideo sunt *peccatum* et *poena* non *in se*, sed quia relationem habent ad peccatum Adami; contrarium autem damnatum fuit in prop. 47. Baii, quae ita se habet: „„Peccatum originis vere habet rationem peccati *sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem*, a qua originem habuit."" Allein mit dieser Distinction hätte P. in der That erst dann etwas für seine Sache gewonnen, wenn er zugleich nachgewiesen hätte, daß die Sünde Adams in irgend einem Sinne auch die Sünde aller seiner Nachkommen sei, was aber weder nachgewiesen noch angenommen werden kann. Endlich hat Gott, nach Perrone, dem ersten Menschen eine unordentliche Sinnlichkeit anerschaffen und sie dann durch seine Gnade ordentlich gemacht: wozu das? konnte vielleicht Gott keine an sich ordentliche, d. h. an sich schon der Vernunft unterwürfige Sinnlichkeit erschaffen? Das scheinen freilich viele Theologen, und unter diesen auch Perrone, zu meinen. Wir haben aber bereits im 11. Hefte dieser Zeitschr. S. 79 und 80 die Grundlosigkeit, ja Verwerflichkeit dieser Meinung nachgewiesen, worauf wir der Kürze wegen verweisen.

Wir mögen demnach den Begriff von der Natur der Erbsünde, welchen P. vertheidigt, betrachten, von welcher Seite wir wollen: nach keiner Seite hin will sich uns derselbe empfehlen, vielmehr nach allen Seiten hin verwerflich erscheinen. Ueberhaupt will es uns bedünken, als ob Perrone diesem hochwichtigen Gegenstande nie ein ernstliches Nachdenken gewidmet habe. Wie ganz anders empfiehlt sich dagegen die Lehre von der Erbsünde, wenn wir sie in die unordentliche Sinnlichkeit setzen! wenn wir nämlich annehmen, daß Gott dem ersten Menschen eine ordentliche (der Vernunft unterwürfige) Sinnlichkeit anerschaffen habe, daß aber diese Sinnlichkeit durch die Sünde unordentlich und das traurige Erbe aller seiner

natürlichen Nachkommen geworden sei. Dadurch, daß ihm eine ordentliche, der Vernunft unterwürfige Sinnlichkeit anerschaffen war, war der erste Mensch material gerecht und heilig, d. h. er war durch seine ihm anerschaffene Natur nur auf das sittlich gute gottgefällige Wollen und Thun hingewiesen; und er hatte dann von selbst Gottes Wohlgefallen und Wohlwollen, woraus ihm auch aller zum actual gerechten Wollen und Thun noch erforderliche Gnadenbeistand Gottes entsprang (die heiligmachende Gnade): oder wie könnte jenes Wohlgefallen an und jenes Wohlwollen gegen den Menschen in Gott sein, ohne daß Gott zugleich den feststehenden Willen hätte, ihm allen solchen Gnadenbeistand zu verleihen *)! Allein durch die Sünde ging jenes rechte Verhältniß zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit verloren und blieb verloren: die Sinnlichkeit wurde unordentlich und blieb es. War demnach der erste Mensch vor der Sünde material gerecht und heilig; so war er nach der Sünde material ungerecht und unheilig, d. h. er war durch seine ganze Natur nur aufgelegt zum sittlich bösen gottmißfälligen Wollen und Thun, und konnte als ein solches Wesen unmöglich mehr ein Gegenstand des Wohlgefallens und Wohlwollens des heiligen Gottes sein, d. h. er konnte nicht mehr im Besitze der heiligmachenden Gnade Gottes sein. Diese durch die Sünde verderbte Natur erbt auf alle Nachkommen Adams durch ihre natürliche Abstammung von demselben fort; sind sie nicht hierdurch allein schon Gegenstände des göttlichen Mißfallens, auch ohne Rücksicht auf die Sünde ihres Stammvaters **)? Oder

---

*) Gott hat dann dem Menschen im eigentlichen Sinne eine natura integra anerschaffen, was aber nach der Lehre des P. nicht der Fall ist. Daß übrigens diese anerschaffene natura integra immer ein unverdientes Geschenk Gottes war, bedarf wohl kaum der Erinnerung.

**) Uebrigens würde Gott gewiß dem Menschen, wenn er ihm diese Natur anerschaffen hätte, ein Gegengewicht gegen das Verderben derselben (welches Verderben dann aber kein eigentliches Verderben, sondern nur eine zur Errichtung der

kann ein Wesen, das durch seine Natur ohnmächtig ist, zu allem Guten und Gottgefälligen und nur aufgelegt zum Bösen, Gottmißfälligen, dem heiligen Gotte gefallen? Und kann dieser Zustand, worin sich der Mensch in Folge der Sünde Adams befindet, nicht die Erbsünde sein? die Erbsünde, die nach Pallavicino, hist. Conc. Trid. lib. 7. cap. 10. num. 8. eben nichts anders ist als „certum aliquid, quo, propter patratam ab Adamo culpam Deo reddimur odiosi, eiusque tum gratia tum gloria indigni?“ Zwar hat der Mensch auch in diesem Zustande, dem Zustande der unordentlichen Sinnlichkeit, noch das liberum arbitrium; aber dieses ist so gebeugt und geschwächt, „ut“ — wie das Concilium Arausicanum II. can. 25. sagt — „nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi cum gratia misericordiae divinae praevenerit.“ Die Einwendung welche Perrone S. 231 gegen jene Ansicht von der Natur der Erbsünde vorbringt und für unauflöslich zu halten scheint *), ist schon von dem heiligen

---

Bestimmung des Menschen unzulängliche Beschaffenheit desselben genannt werden könnte) gegeben haben: weil wir nicht annehmen können, daß Gott irgend Wesen erschaffe und denselben irgend eine Bestimmung vorsetze, ohne ihnen zugleich die zur Erreichung dieser Bestimmung erforderliche Einrichtung zu geben. Nur in diesem Sinne läßt sich auch behaupten, daß Gott die Menschen in puris naturalibus (d. h. in dem Zustande, worin wir uns jetzt befinden, besonders mit der unordentlichen Sinnlichkeit) habe erschaffen können. Auch erhellet aus dieser Note zur Genüge, daß das oben im Texte Gesagte (nämlich: daß die Menschen schon durch die unordentliche Sinnlichkeit allein, auch ohne Rücksicht auf die Sünde ihres Stammvaters, Gegenstände des göttlichen Mißfallens seien) nicht schon in Bajus (siehe oben dessen Lehre in der angeführten Stelle von Perrone) verdammt sei.

*) „Ex quo principio (wenn nämlich die Erbsünde in die unordentliche Sinnlichkeit gesetzt würde) sequeretur adhuc *remanere peccatum originale in renatis per baptismum*, quum *in baptizatis* adhuc talis *inordinata sensualitas subsistat*, ac proinde concupiscentiam verum esse peccatum, quae omnia nimis directe doctrinae Concilii Tridentini adversantur.“

Augustinus, und nach Augustinus von Petrus Lombardus und Estius (siehe dieser Zeitschr. 4. Heft S. 103, 104 und das 18. Heft S. 61 bis 63), ja selbst von dem Theologen beantwortet worden, welchen er an dieser Stelle widerlegen will, und den er überall, wo er auf ihn zu sprechen kommt, so schnöde und ungerecht behandelt. Wie, sollte Perrone nichts hiervon gewußt haben, er, der durchgängig eine so große Belesenheit gleichsam zur Schau trägt? Wir können das gar nicht glauben. Hat er aber jene Antworten gekannt: warum hat er dann keine Rücksicht darauf genommen? Darum nicht, weil sie keiner Berücksichtigung werth waren? oder vermochte er nichts Gegründetes darauf zu erwidern? Perrone erkläre sich! . . . Noch müssen wir Herrn Perrone fragen, warum er von den Gründen, die jener von ihm durchgängig so schnöde und ungerecht behandelte Theolog für seine Ansicht von der Natur der Erbsünde vorgebracht hat, und die für den unbefangenen Wahrheitsfreund beinahe unübersteiglich sind, so gar keine Notiz genommen, respective sie nicht widerlegt hat? Vielleicht auch aus dem Grunde, weil er sie nicht zu widerlegen vermochte? Wie? . . . Doch — das sind Kleinigkeiten in Vergleich mit den Dingen, die wir jetzt dem Leser vorlegen müssen. In dem Kapitel über die Wirkungen der Erbsünde beweiset P. unter andern auch den Satz, daß zur Erwerbung sittlicher Verdienste oder Mißverdienste in dem jetzigen Stande der gefallenen Menschennatur nicht bloß das Freisein von äußerm Zwange (libertas a coactione), sondern auch das Freisein von innerer Nothwendigkeit (libertas a necessitate) erforderlich sei; und sagt bei dieser Gelegenheit, daß auch Christus in seinem menschlichen Wollen frei von äußerm Zwange und innerer Nothwendigkeit gewesen sei. Er bemerkt hierauf, daß es mehr als zwanzig verschiedene Meinungen darüber gebe, wie das freie Wollen Christi mit dem Befehle des Vaters, für das Menschengeschlecht in Marter und Tod zu gehen, zu ver-

einbaren sei; und fährt dann S. 260 folgendermaßen fort: „Nemo tamen excogitavit, quod Hermesius (das ist jener Theologe) in op. cit. Christiano-cath. dogmatica P. III. Munsteri (Monasterii Guestphaliae) 1834. p. 260 asserit, humanam Christi voluntatem minime liberam fuisse, seu ut ipse loquitur, Christum non habuisse *humanum libere velle*. Quae doctrina erronea est, nec solum contraria communi patrum doctrinae, et theologorum omnium (cfr. Petav. de Incarn. l. VIII. c. VIII.), sed ipsius ecclesiae sensui et scripturae auctoritati, quae nos perhibent Christum ut hominem meruisse obediendo et mortem subeundo; non meruit autem, neque obedivit voluntate divina, ergo meruit et obedivit voluntate humana, et quidem *libera* ut patet ex hactenus dictis et ex ecclesiae doctrina, quae ad merendum vel demerendum definivit requiri immunitatem a necessitate; quod nunc de fide est.“ Hermes behauptet (asserit) also nach Perrone, Christus habe kein freies menschliches Wollen gehabt. Nun sagt aber Hermes an der von P. angewiesenen Stelle so: Person ist das sich selbst bewußte Ich. Zum (freien) Wollen gehört Selbstbewußtsein, daher ist auch das (frei wollende Ich (oder Wesen) Person. War also in Jesu Christo ein (freies) menschliches Wollen, so war ja auch eine menschliche Person nebst der göttlichen in ihm. Auf diese größte aller Schwierigkeiten möchte man vielleicht, ohne gegen die Schrift und gegen die wider die Monotheleten erklärte Kirchenlehre zu verstoßen, wohl antworten können: in Jesu sei kein freies menschliches Wollen gewesen. Denn in den Schriftstellen „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe“, und eben so in den übrigen, könne wohl vielleicht das Wort Wille nicht in der allerstrengsten Bedeutung genommen sein, in welcher es allzeit ein freies ist; sondern wie wir auch sagen: daß wir das Böse wollen — ungeachtet dieses

Wollen nicht von der Bestimmung des wollenden Subjectes ausgeht, und also eigentlich nicht frei ist, sondern diesem durch die Reize der Sinnlichkeit aufgedrungen wird *), und deswegen im eigentlichen Sinne gar kein Wollen (nur ein Begehren) ist, auch keine Schuld einschließt, als die: daß der so genannte Wollende es nicht verhinderte, oder w. d. i. als die: daß der nicht (frei) wollte, da er hätte (frei) wollen können und sollen. Eben so haben die Monotheleten und die Kirche an diese strenge Bedeutung des Wortes Wollen wahrscheinlich wohl nicht ausdrücklich gedacht. Auch hat die Kirche das nirgend anderswo je erklärt; wie das auch Stattler Tract. V. Sect. IV. §. 372, wo er übrigens das Gegentheil als eine nothwendige Annahme zu beweisen sucht, ausdrücklich eingesteht. — Aber gehört nicht die Freiheit zur menschlichen Natur? Das nicht: denn auch das unmündige Kind ist Mensch, ist aber nicht frei. Mehr, als dieses, scheint entgegen zu stehen: daß, wenn Christus kein freies menschliches Wollen in sich hatte, sein Handeln auch für die Menschen kein Beispiel sein könne, wofür es doch in der h. Schrift ausdrücklich angegeben wird, und von der Kirche allzeit gehalten ist. Auch dieses würde es noch immer sein können: weil es, da es immer noch ein menschliches Wollen ist, uns auch ein menschliches Verhalten zeigt, das wir mit Freiheit zu dem unsrigen machen sollen, wenngleich es selbst nicht mit menschlicher Freiheit gewählt war. — Es war auch nicht im Widerspruch mit der unordentlichen Sinnlichkeit gewählt, weil Jesus Christus keine Erbsünde hat, und doch sollen wir uns in Widerspruch mit dieser zur Nachahmung desselben bestimmen. — Allein unmöglich ist es doch nicht, auch ein freies menschliches Wollen und überhaupt menschliche Freiheit mit der Einheit und Göttlichkeit der Person in Jesu Christo zu vereinbaren. Darüber Folgendes,

*) Gerade so zeichnet auch der Apostel Paulus das sinnliche Wollen. Röm. 7, 17.

welches auch allein das Richtige ist: Das sich seiner selbstbewußte oder freiwollende Ich (Subject) heißt und ist nicht gerade wegen des Selbstbewußtseins oder wegen des freien Wollens Person, sondern weil es durch das Selbstbewußtsein oder durch die Wollensfreiheit fähig ist, sich selbst (das Subject) mit höchster Unabhängigkeit zu bestimmen, oder das höchste Princip alles jenes (des Subjectes) Thuns und Lassens zu sein. Wenn also in dem Gottmenschen Jesu Christo über den sich selbst bewußten und daher frei wollenden Menschen noch ein höheres leitendes Princip (der Sohn Gottes) stand, und durch Motivirung das freie Wollen des Menschen lenkte, und es so mit dem göttlichen überall in Uebereinstimmung brachte: so blieb das menschliche Wollen dabei zwar frei (weil Motivirung die Freiheit des Wollens nicht aufhebt), und das ihm zu Grunde liegende menschliche Selbstbewußtsein blieb zwar bestehen; und doch war dann das höhere Princip (der Sohn Gottes) in dem zusammengesetzten Subjecte die Person, weil nicht der sich selbst bewußte freie Mensch, sondern der Sohn Gottes Alles leitete und mit höchster Unabhängigkeit bestimmte, und deswegen das menschliche Selbstbewußtsein und das freie menschliche Wollen mit seinem Bewußtsein umfaßte und auf sich bezog." Entweder versteht Perrone Deutsch, oder er versteht dieses nicht. Versteht er Deutsch, und hat er diese Stelle ganz gelesen: dann müßte man offenbar annehmen, er habe mala fide gehandelt, daß er bloß einen Satz aus derselben heraushob, worin Hermes eine Ansicht nur problematisch aufstellt, und vorlegt, wie dieselbe vielleicht sich vertheidigen lasse; und daß er dagegen das Folgende, worin Hermes diese Ansicht abweiset, und die entgegenstehende als die allein richtige vertheidigt, mit Stillschweigen überging, müßte man für böswillige Irreführung des öffentlichen Urtheils über Hermes halten. Hat er aber diese Stelle nicht ganz gelesen: dann müßte man ihm den sträflichsten Leichtsinn und unverzeihliche Gewissenlosigkeit

zuschreiben, daß er bloß den Anfang derselben las*), darin allein, worin Hermes doch immer noch vielleicht vorschiebt, schon dessen wahre Lehre erblickte, und auf die ferneren Bestimmungen und nachherigen Angaben, die Hermes ausdrücklich als die einzig richtige bezeichnet, keine Rücksicht nahm. Wir wollen jedoch annehmen, daß Perrone kein Deutsch verstehe, wie denn auch mehrere seiner Schüler in unserer Nähe von ihm ausgesagt haben. Es bleibt dann aber auf ihm lasten, daß er sich eine Kenntniß der deutschen Sprache beilegt, die er nicht hat; und er wird daher, falls ihm seine Ehre am Herzen liegt, wohl thun, wenn er für die Zukunft sich nicht mehr Kenntnisse zuschreibt, als er besitzt, und sich um zuverlässigere Extrahenten und Uebersetzer umsieht. Oder meint er vielleicht, er, als Lehrer der Theologie in der Hauptstadt der katholischen Welt, habe eine Indemnitätsbill in der Weise, daß er über Andere schreiben und drucken lassen könne, was er wolle; die katholische Christenheit werde schon, wenn auch nicht sein Wort für unfehlbare Wahrheit annehmen, dann sich doch voll Ehrfurcht vor demselben beugen und verstummen? Da irrte er sich aber gar sehr: Wahrheit und nur Wahrheit kann sich, zumal auf dem Gebiete der Wissenschaft, Anerkennung und Geltung verschaffen; und keine Autorität, wäre sie auch die eines Engels, ist groß genug, um den Urheber einer offenbaren Unwahrheit und Ungerechtigkeit vor öffentlicher Ausstäupung zu schützen. Wir sind weit entfernt, zu glauben, daß Hermes in keinem Puncte könne geirrt haben (er war ein Mensch, und welcher Mensch hat nie geirrt!), oder gar, daß Alles, was er in seinen Schriften vorträgt, in jeder Beziehung ganz vortrefflich

*) Und nicht einmal richtig las. Denn Hermes behauptet darin nicht, wie Perrone referirt, daß Christus kein freies menschliches Wollen gehabt habe; sondern er sagt bloß, man möchte auf die vorgebrachte Schwierigkeit vielleicht antworten können: in Jesu sei kein freies menschliches Wollen gewesen.

und also unübertrefflich gut und schön gesagt sei; aber Ungerechtigkeiten, wie die, welche in jener Stelle des Perrone gegen Hermes Statt findet, glauben wir aus Pflicht sowohl gegen den Verstorbenen, der sich nicht mehr vertheidigen kann, als auch gegen das Publicum, dem gewiß nur mit der Wahrheit gedient sein kann, an's Tageslicht ziehen und ohne Schonung an den Pranger stellen zu müssen. Uebrigens schmeicheln wir uns keineswegs, hiermit dem Perrone über sein an Hermes begangenes Unrecht die Augen zu öffnen. Haben ihm doch auch Elvenich und Biunde ein schon im ersten Bande seiner theologischen Prälectionen S. 239—240 an Hermes begangene Unrecht ad oculum demonstrirt; haben sie ihn aber zur Einsicht dieses seines Unrechts gebracht, oder wenn er diese Einsicht erlangt hat, ist er dann dadurch zum Widerrufe bewogen worden? Wenigstens das Letzte ist nicht der Fall gewesen. Zwar verbreitete sich bald darauf, vorzüglich durch seine Freunde und Schüler in Deutschland, das Gerücht, er habe widerrufen oder werde doch baldigst widerrufen; er selbst aber schrieb im verflossenen Jahre in Hinsicht auf dieses Gerücht an die Herausgeber seines Buches in Belgien, „weder habe er das, was er gegen Hermes gesagt, widerrufen, noch habe er irgend etwas davon zu widerrufen; sie sollten daher, was sein Buch enthalte, nur ohne alle Aenderung wieder abdrucken lassen“ .... Weil wir doch einmal daran sind, so wollen wir dem Leser noch einige andere Proben von der Art und Weise, wie Perrone den seligen Hermes behandelt, hier vorlegen. S. 112 behauptet er, in der Lehre von dem letzten Endzwecke der Welt habe Hermes sich lieber an die Protestanten und Rationalisten, als an die Katholiken anschließen wollen. Als ob nicht schon der h. Irenäus, der h. Franz v. Sales, der *Catechismus Romanus* und viele andere katholische Theologen vor Hermes dasselbe gelehrt hätten! Als ob nicht die Lehre, welche

Perrone als die einzig katholische geltend machen will *), gerade vorzugsweise von den ältern Protestanten vertheidigt worden wäre! Man sehe die Abhandlung über den letzten Endzweck der Welt im 20. Hefte dieser Zeitschrift. Dem allda Gesagten wollen wir hier nur noch hinzufügen, daß aus Allem, was Gott gemacht und gethan hat, noch macht und thut, allerdings seine Vollkommenheiten (seine Allmacht, Weisheit, Güte 2c.) hervorleuchten, deren Anerkennung ihm dann nothwendig die Verehrung der Menschen zuwendet; ja, daß Gott eben zu diesem Zwecke seine Vollkommenheiten in allen seinen Werken aufgedeckt oder geoffenbart hat, daß er also wirklich von den Menschen verehrt und verherrlicht sein will (was auch schon seine Heiligkeit, in wiefern sie Achtung seiner eigenen Würde ist, fordert); daß daher auch die Menschen und überhaupt alle Vernunftwesen verpflichtet sind, Gott in Allem zu verehren und zu verherrlichen (wozu ja auch die h. Schrift an vielen Stellen auffordert): woraus aber, wie wohl Jedem einleuchtet, keineswegs folgt, daß die Verehrung und Verherrlichung Gottes der letzte Endzweck der Welt sei **). — Im zweiten Bande seiner Prälectionen S. 486 sagt Perrone, Hermes habe sich gerühmt, eine neue Behandlungsweise der Theologie gefunden zu haben, ja er habe sich gerühmt, ein Lehrer derer sein zu wollen, die bisher in der Finsterniß gesessen. Das Letzte ist eine baare Lüge. Und was das Erste betrifft, so wollte Hermes allerdings die Theologie in einer bessern Methode, als bisher geschehen, behandeln; auch wollte er ihr eine halt-

*) Aus der h. Schrift bringt er keine andere Stelle dafür, vor als Proverb, 16, 4!!!

**) Sobald Gott Vernunftwesen zu deren Glückseligkeit erschuf, mußte er (um seiner Heiligkeit willen) freilich auch wollen, daß dieselben seine Vollkommenheiten anerkännten und verehrten; allein diese Verehrung war dann offenbar nicht der eigentliche Grund, warum er sie erschuf.

barere Begründung geben; daß er aber ruhmredig in die Welt hinausposaunt habe, eine neue Behandlungsweise der Theologie erfunden zu haben, ist ebenfalls eine baare Lüge. Oder ist das schon Ruhmredigkeit, daß Hermes eine bessere Behandlungs- und Begründungsweise der Theologie, als die bisherige war, aufzufinden und vorzulegen sucht? Will nicht auch Perrone in seinem Buche etwas Besseres der Welt auftischen, als diese bis dahin besessen? Oder will er das nicht? Dann hätte er sich die Mühe der Abfassung desselben sparen können. Und wahrlich! die Wissenschaft wenigstens würde nicht viel verloren haben, wenn sein Werk nie der Publicität wäre übergeben worden. Was Perrone übrigens an dieser letzten Stelle an Hermes weiter anstößig findet, hat wahrscheinlich außer ihm und seinen Geistesverwandten noch kein unterrichteter und vernünftiger Theologe anstößig gefunden.

Die drei letzten Kapitel handeln von dem künftigen Leben des Menschen, von der Auferstehung des Fleisches und dem letzten Gerichte. Es ist aber die gegenwärtige Anzeige des Perrone'schen Buchs viel zu groß geworden, als daß wir uns auch darüber noch verbreiten dürften. Auch ist uns über dem Anblicke der schreienden Ungerechtigkeiten, welche in dem Werke des Perrone vor der ganzen Welt, die Latein versteht und das Buch lieset, mit dem unverzeihlichsten Leichtsinn an Hermes verübt worden, alle Lust zum weitern Durchlesen desselben für jetzt gänzlich vergangen.

Rosenbaum.

Katholisches Gebet- und Gesangbuch, zunächst für höhere Lehranstalten. Köln, 1837 bei Dumont-Schauberg.

Ein Andachtsbuch für die Schüler der Gymnasien war ein längst und allgemein gefühltes Bedürfniß. Denselben

gebührt wie ein eigener Religions-Unterricht, so auch eine eigene, religiös kirchliche Erziehung; diese aber kann ihnen nicht zu Theil werden ohne ein auf ihre Bildungsstufe und ihre individuellen, sittlichen Bedürfnisse berechnetes Andachtsbuch, wie dieses auch die weisen Jugenderzieher in vorigen Zeiten begriffen, aus denen wir noch manche preces in usum studiosae iuventutis besitzen. Wir stellen einem solchen Buche außer den jedem Erbauungsbuche unentbehrlichen Eigenschaften folgende, besondere Anfoderungen:

1) Was den öffentlichen Gottesdienst betrifft, welchem die Schüler an Sonn- und Feiertagen, sowie an mehreren Wochentagen gemeinschaftlich beiwohnen, soll es eine gehörige Anzahl Wechselgebete und Gesänge enthalten, welche die Beiwohnenden gemeinschaftlich beschäftigen. Ohne uns hier überhaupt über die großen Vortheile gemeinschaftlicher Volks-Andachten beim Gottesdienste zu verbreiten, sei nur bemerkt, daß namentlich für den studirenden Jüngling viel Anregendes und Erhebendes liege in solchen Andachten: wie in seinen Studien im steten Ringen und Wetteifer mit seinen Mitschülern begriffen, wird er sich auch des Strebens nach himmlischer Weisheit und einer unverwelklichen Palme recht bewußt, wenn er mit allen seinen Mitschülern wie aus Einem Munde und Herzen zum Himmel fleht um das Eine, was Noth thut. Den Schülern der obern Klassen, deren etwa Einige vom Religionslehrer zum öffentlichen Vorbeten bestimmt werden, tritt es in Mitte ihrer kleinern Mitschüler klar vor die Seele, daß, wenn sie auch im Gebiete der Wissenschaften denselben eine weite Strecke vorgedrungen, sie im Reiche Gottes dennoch mit jenen unausgesetzt streben müssen nach dem, was vor ihnen liegt; der so schädliche Wissensstolz wird fern gehalten und der Geist der Demuth gefördert. Den untern Klassen hingegen ist es ein mächtiger Sporn zum Gebete und zur kindlichen Frömmigkeit, wenn sie das andächtige Flehen aus dem Munde

derjenigen vernehmen, hinter denen sie in allen andern Dingen zurück sind. — Das Gesagte betrifft nur die Form des öffentlichen Gottesdienstes, welche, wenn sie als das Geringere erscheinen möchte, doch nicht unberücksichtigt bleiben darf. Dann verdient aber das Materiale eines Erbauungsbuches beim Gymnasial-Gottesdienste eine besondere Berücksichtigung. Dasselbe soll überhaupt so den Verstand und das Gemüth des Schülers ansprechen, daß er mit Liebe die religiösen Uebungen sich angewöhnen lerne, und diese ihm nicht bloß für die Dauer seiner Studienjahre, sondern für sein ganzes, künftiges Leben ein unabweisbares Bedürfniß seiner Seele werden, — daß er zugleich mit tiefer Achtung erfüllt werde gegen Alles, was die Kirche beim Gottesdienste darbietet, und somit in fester Anhänglichkeit an die Kirche überhaupt begründet werde. Die Gymnasien geben die Vorbildung unsern künftigen Beamten und Vorgesetzten; drum, meinen wir, müsse eben der Gymnasial-Gottesdienst es sich mit zur Hauptaufgabe setzen, der in den höhern Klassen sich leicht einschleichenden Kirchenscheu entgegen zu arbeiten; und deshalb um so mehr die Foderung, daß der Gottesdienst die Lust und Liebe zu religiösen Uebungen in dem Herzen des Schülers anfache, und ihn für die von der Kirche angeordneten Gebräuche begeistere. Und wie geschieht das? dadurch nur, daß die gewählten Gebete und Gesänge in verdaulicher und herzlicher Sprache jedesmal den Sinn und die Bedeutung der Handlungen des Cultus vorführen, die vom Priester vorgenommen werden. Was die Kirche gibt, ist alles schön in Inhalt und Form, und sagt dem Verstande, wie dem frommen Gemüthe zu; es braucht nur aus der dem Laien oft undeutlichen, symbolischen Schale der Kern hervorgeholt zu werden. Was der Priester am Altare bei der Opferhandlung der h. Messe betet und singt, was die Kirche an den Sonn- und Festtagen des Kirchenjahres in ihren Liturgien niedergelegt, das beschäftige auch den studirenden Jüngling, und der h. Geist, der daraus weht,

wird auch an das Herz des Betenden sprechen; bald wird nicht mehr das Schulgesetz allein ihn zur Kirche treiben, wie in seinem künftigen Leben nicht das bloße Kirchengebot; er erfährt und erlebt es, was in dem katholischen Cultus Belehrendes, Erhebendes und aufs Leben Einflußreiches liegt, und er wird so in die academische Laufbahn oder in's bürgerliche Leben, nicht bloß Kenntniß, sondern auch Uebung des Glaubens, nicht bloß religiöse Aufklärung, sondern religiöses Leben vom Gymnasium mitnehmen. Woher doch auch die so auffallende Erscheinung bei manchen gebildeten Geistern, daß sie mit Pathos das Herrliche des katholischen Cultus, seine sinnigen Symbole, seine tiefen Poesieen zu erheben wissen, ohne jedoch, was ihre eigene Uebung betrifft, auch nur mit einem Finger sie zu berühren? Angewöhnt, nicht angelernt, will die Religion sein. Freilich nicht angewöhnt in mechanischer Fertigkeit, sondern im Geiste und in der Wahrheit, und zu dieser Angewöhnung soll der Gymnasiast in seinem Gebetbuche Anleitung finden.

2) Anbelangend die Privat-Erbauung, soll das Andachtsbuch dem Jüngling ein Schutzgeist sein auf seiner gefahrvollen Bahn, — der ihm in Stunden des Ernstes zu Hause an den Sonn- und Festtag-Abenden in die Seele redet, und zu dauernden Entschlüssen in ihm reifen macht, was der öffentliche Unterricht oder die geheime Ermahnung des Beichtvaters angeregt hatte. Wir möchten wenigstens uns sehr ungerne dem traurigen Gedanken überlassen, daß solche stille Einkehr in sich selber unserer Gymnasial-Jugend etwas Unerhörtes, Fremdes bleiben sollte. Kurze kernhafte Betrachtungen z. B. über die Flüchtigkeit der Zeit und den Werth der Jugendjahre — Hinfälligkeit sinnlicher Vergnügungen — Werth und Wonne der Unschuld und des guten Gewissens — Gefahr der Verführung — Ende des Lasters u. s. w., würden in der Seele des Jünglings beim einsamen Studier-Pulte oft eine bereitwilligere Aufnahme finden, als der

öffentliche Gottesdienst. — Mehr Einfluß vielleicht als die Gebete, könnten die religiösen Lieder ausüben auf die sittliche Bildung des Characters; die lebhafte Phantasie des Jünglings sucht oft Nahrung in der Lectüre von Dichtern, deren Lesen und Declamiren ihm auch die Schule zur Bildung der Sprache und des feinen Geschmackes nöthig macht. Wir wollen nicht sagen, daß den Schülern anstößige Gedichte in die Hände gegeben werden; allein wird nicht schon durch das häufige Lesen, auch klassischer Dichter, die Seele des für ernstes Urtheil noch unreifen und den höhern Geist der Dichtung noch nicht umfassenden Jünglings leicht zu sehr von sinnlichen Phantasiegemälden umgeben? Bleibt sein Sinn nicht leicht nur an den sinnlichen Eindrücken hängen? Was vermögen da nicht religiöse Lieder, um einer Gefahr entgegen zu arbeiten, und den Jüngling für die höhern Ideen der Religion und ihrer ewigen Wahrheiten zu begeistern, und zu edlern Gefühlen zu entflammen! Welch eine Erhebung für das fromme Gemüth des Schülers, wenn die Lieder seines Gebetbuches der Art sind, daß sie selbst den Regeln der Poesie als Belege dienen können! — Wie schön kann da die Religion durch Vermittelung religiöser Lieder sich an das Leben des Gymnasiasten anschließen! — Freilich müßten die Lieder, wenn sie einen solchen Nutzen haben sollten, was Reinheit der Sprache, Kraft und Fülle des Gedankens, Tiefe des Gefühles, poetischen Rhythmus angeht, den bessern der profanen Dichtungen wenigstens zur Seite stehen können. Doch dies führt uns auf die

dritte Anforderung, welche wir an das Andachtsbuch stellen; nämlich, daß es auch in seiner Form der Bildungsstufe des Gymnasial-Schülers zusage. Machen wir mit Recht schon an jedes Volks-Andachtsbuch die Forderung, daß die Lehre der Kirche in klaren bestimmten Ausdrücken vorgetragen, daß die Regeln der Sprache und des bessern Geschmackes beobachtet werden ꝛc.; so dürfen wir diese Forderungen an ein Buch, das einer

höher gebildeten Jugend in die Hand gegeben wird, noch höher spannen. Die Jugend, welche sich mit so mancherlei Gegenständen des Wissens beschäftigt, soll, so oft sie das Erbauungsbuch zur Hand nimmt, zur Einsicht kommen, daß Religion, als die höchste Blüthe des menschlichen Geistes, der Anfang und Endpunct aller ächten Bildung, auch die schönen Formen ächt menschlicher Bildung, sogenannter Humanität nicht verschmähe; das Gebet, wie das religiöse Lied, soll daher den strengsten Gesetzen der Sprache, Poesie und Schönheitsregeln genügen. Sehr störend auf das fromme Gemüth des Gymnasiasten würde es einwirken, wenn er, der vom Morgen bis zum Abend in der Schule sich in der Schönheit und Accuratesse der Formen bewegt, eben seinem Gottesdienste zu Liebe jene zum Opfer bringen müßte. Wäre dieses nicht auch dem bessern Schüler, der aber über die Formen der Schule sich zu erheben nicht vermag, eine Versuchung, im Gottesdienste lau zu werden, ja sich sogar mehr oder weniger davon loszusagen! Und setzte er sich für sich selbst in seinem frommen Sinne über diese Versuchung hinweg, was wird er dem lockeren Mitschüler antworten, wenn dieser ihn verlacht, und ihm Mangel an Bildung vorwirft, weil er Gebete und Lieder in so ungebildeter Sprache bete? Und nehmen wir den Gymnasiasten, wie er in der Regel ist, noch nicht befestigt im frommen Sinne, — und dabei, wie es mit einem oder andern wohl der Fall ist, mit in Zirkeln, wo er nichts für, aber vieles wider die Religion und den Gottesdienst hört; — dann thut es um so mehr Noth, sich die strengsten Anforderungen zu stellen. Freilich wird wohl mit Recht gesagt, daß man, wenn die Sache gut sei, an der Form sich nicht stoßen müsse, ein durchgebildeter Mann sehe darüber hinweg, — allein, ist denn der Gymnasialschüler schon durchgebildet? ist man ihm, bei seiner mehr vielseitigen, als gründlichen Bildung nicht schuldig, auch hierin mit dem Apostel Allen Alles zu werden? Und mag auch derjenige, der im Herzen der Re=

ligion abhold, den Anstoß gewisser Wörter nur zum Vorwande nimmt, um sein Erbauungsbuch bei Seite zu legen, — vor Gott nicht entschuldigt sein; — soll man doch auch dem Schlechtern keinen Scheingrund lassen, seine Irreligiösität zu beschönigen.

Halten wir nun an diese aufgestellte Ansicht das vorliegende Gebet- und Gesangbuch: so verdient es im Ganzen unsern Beifall; die Herausgeber, die, wie sie in der Vorrede sagen, lieber Inhaltreiches sammeln, als weniger Gehaltvolles selbst liefern wollten, haben dieses auch geleistet. Es weht in dem Buche ein ächt katholischer Geist und frommer Sinn, und es zeigt auf jeder Seite das löbliche Streben, dem Flittergolde abhold, nur Kernhaftes zu geben. Wohl unserer Gymnasialjugend, wenn sie so betet, als ihr in diesem Buche die Anleitung gegeben wird. Es ist von ihr ein ächt kirchlicher Sinn zu hoffen, wenn sie so mit der kräftigen Speise der Gebete der Kirche, der h. Schrift, und der liturgischen Bücher genährt wird; der Geist Gottes, der diese Gebete eingab, wird in ihnen auch dem Primaner noch kräftige Geistes- und Herzens-Nahrung darbieten, so wie er sie fand, da er als Schüler der Sexta betete; — und wo etwa in einem und andern Gebete und Liede der Geist nicht so auf der Oberfläche liegt, da kann der Religionsunterricht, der ja doch, wie die Vorrede sagt, auf das Andachtsbuch sich oft beziehen will, — denselben erörtern. — Auch auf Vollständigkeit sowohl für öffentliche, als für Privat-Erbauung kann das Buch Anspruch machen. Es schließt sich an die liturgische Einrichtung des Kirchenjahres an, und läßt die Schüler die Feier der Erlösung vom Advente bis zum Schlusse des Kirchenjahres für jede kirchliche Zeit in Zwei Messandachten (die Eine mehr Gesang, die Andere mehr Gebet) mitfeiern. — Für die Privat-Andacht finden sich außer den gewöhnlichen Gebeten auch verschiedene Betrachtungen für den Morgen und Abend, die Beicht- und Communiontage, welche meist aus Thomas v. Kempis genom-

men sind. Was nun die Gebete anbelangt, so befriedigen dieselben vollends in Inhalt und Form. Daß in mehren Messandachten dieselben Gebete sich wiederholen, kann leicht entschuldigt werden; nur hätte, wenn dieselben bloß citirt, statt wiederholt worden wären, das ziemlich starke Buch etwas eingeschränkt werden können. — Ueber die Betrachtungen jedoch ist zu bemerken, daß man sich bei denselben den Gymnasiasten wohl zu sehr als einen vollendeten Asceten gedacht hat. Die beim Morgen- und Abendgebete angeführten kurzen Denksprüche aus der h. Schrift sind passend, auch die aus Thomas von Kempis gewählten kurzen Betrachtungen: das Thema ist angemessen, namentlich das: Vom Streben nach Weisheit, und das: von der Freudigkeit eines guten Gewissens. — Hingegen mußte der für die Communiontage aus dem vierten Buche des Thomas von Kempis gewählte Stoff zur Betrachtung, so sehr er an sich an seiner Stelle steht, mehr dem Geiste, als dem Buchstaben nach, und in gedrängterer Kürze dastehen. Weniger befriedigen die Betrachtungen an den Beichttagen; mit Ausnahme der „über den Widerstand gegen Versuchungen," die aber zu lang ist, sind die übrigen in ihrem Inhalte nicht genug auf die Individualität der Gymnasialjahre berechnet, und auf ihren sittlichen Zustand, wie er sich in der Regel vorzufinden pflegt. Sind auch die beiden Betrachtugen: „über Ertragung der Beschwerden," und: „vom Tage der Ewigkeit," für Einen, der schon längere Zeit den innern Menschen in sich bearbeitete, höchst brauchbar; anders ist es für den den Eindrücken der Außenwelt so sehr preisgegebenen jungen Schüler: was ihm in die Seele sprechen soll, muß ganz speciell auf seine Seelenzustände berechnet sein. Ueberhaupt möchten die Herausgeber bei der Wahl ihrer Betrachtungen das Leben der studirenden Jugend nicht so ganz in seiner Wirklichkeit aufgefaßt haben; die Schattenseite: das Laster und die Verführung hätte etwas mehr berücksichtigt werden müssen. Leider wuchert bei

manchen Jünglingen am Gymnasium noch viel Unkraut; und es thut Noth, dagegen auch die noch Unverdorbenen zu waffnen. Man könnte wohl dagegen sagen, daß der Umfang des Buches dieses nicht zuließ; allein man hätte dafür an einer andern Stelle sparen, und z. B. das zehn ganze Seiten lange Dankgebet abkürzen können, gegen dessen Inhalt sonst nichts gesagt sein soll.

Ueber die Sammlung der Lieder ist Mehres zu bemerken. Neben vielem Trefflichen findet sich auch manches Mittelmäßige, und überhaupt hätte bei der Auswahl mehr Sorgfalt können angewendet werden; manche Lieder sind aufgenommen, wovon sich in den bessern Gesangbüchern trefflichere Uebersetzungen finden. Hieher gehören z. B. die Lieder: Deinem Heiland — O Christ bemerk — Das Heil der Welt — Kommt her ihr Creaturen all. — In den Meßgesängen sind einige zu matt. Die Herausgeber entschuldigen freilich in der Vorrede, daß sie den Melodien zu Liebe zuweilen inhaltsreichere Texte hätten fahren lassen müssen; und wirklich scheint diese irrige Ansicht allein auf die Wahl weniger gehaltreichen Texte eingewirkt zu haben, da die Herausgeber ja in den Gebeten bewiesen, daß sie eine gute Auswahl zu treffen verstanden. Wir meinen indeß, daß man die Ansicht nicht aufstellen dürfe: um einer schönen Melodie willen, den bessern Text fallen lassen zu müssen. Nie soll das Wesen dem Außerwesentlichen weichen. — Großes Verdienst haben die Herausgeber darin, daß sie, wie die alten Melodieen, so auch viele alte beliebte Lieder in verbesserter Gestalt uns mittheilten. — Dabei hätten wir aber eben in diesen Liedern größere Sorgfalt gewünscht hinsichtlich der Wahl der Ausdrücke, die unbeschadet des Geistes des Liedes mit leichter Mühe sich hätten berichtigen lassen. — So sind im Liede 40. V. 4 der Ausdruck „abgethan" — V. 6 „verkehrt" — V. 10 „unverstellt" hart und sprachunrichtig. Lied 42 V. 4: „Dir sing' ich auch nach Engelbrauch" ist nicht edel. Ebendas. V. 3: „Dich denkt man kaum so engen

Raum" streift an eine dogmatische Unrichtigkeit. — Lied 43 „und macht uns wieder Gottes Kind" V. 2, — und V. 4 „O Arch'! O Manna! O Monstranz" ist nicht ganz zu rechtfertigen. — Ebenfalls Lied 59 am Allerseelentage: V. 2 „Und können nichts als leiden" dürfte der kathol. Lehre vom Fegfeuer zu nahe treten. Ebendas. V. 4: „Der Himmels-Chor — Bittet durch Maria Dich" läßt die h. Jungfrau zu sehr als Mittlerin erscheinen. Warum nicht: „Und fleht durch Jesum Christum Dich." — Freilich soll man einzelne Ausdrücke nur im Geiste des ganzen Liedes verstehen, und so fällt alles Anstößige weg; allein, wie oben gesagt, dürfen wir von Schülern nicht jenen Standpunct der Bildung voraussetzen; daß sie über den Inhalt des Liedes das Anstößige der Form übersehen. — Das Lied 24 zu den hh. 5 Wunden hätten wir weggewünscht, nicht so sehr, weil es einem superfeinen Geschmacke nicht zusagte, als deshalb, weil dadurch eine zu sinnliche Vorstellung des Leidens Jesu genährt wird. Dem Liede soll auch seine Kraft und Gemüthlichkeit nicht bestritten werden. — Als Zugabe findet sich am Ende des Buches eine Sammlung lateinischer Gebete und Lieder, die fast ausschließlich aus den Kirchengebeten und Hymnen gewählt, und durchgehends vortrefflich zu nennen sind.

Was die Melodieen der Lieder angeht, so sind dieselben, wie auch der ganze Inhalt des Buches, streng kirchlich gehalten; im ächten Choralstyle — dem Inhalte angemessen. Vielleicht könnte in einzelnen Liedern der Weihnachts- und Oster-Messe ein lebhafterer Geist wehen. Die meisten Melodieen werden freilich nie volksthümlich werden, indem das augenblicklich für's Ohr Gefällige fehlt; indeß kann das ihrem Werthe nichts entziehen; sie sind für höhere Schulen bestimmt, und somit wird das Schwerfällige und etwa Schleppende bei perfecter Uebung und genauem Vortrag der Gymnasial-Schüler nicht ungefällig werden.

Referent möchte bei dieser Gelegenheit den Wunsch

aussprechen, daß bei einer neuen Ausgabe mehre Choräle aus dem Lateinischen übersetzt sammt ihren Melodieen aufgenommen würden, die den Ernst des Chorales mit der Gefälligkeit für's Gehör vereinigen. So die ganze Requiem-Messe für die Verstorbenen — die Suspiria Patrum für die Adventszeit — die Lamentationes für die Charwoche. Von allen Diesen sind geeignete Uebersetzungen vorhanden. — Auch wäre noch zu wünschen gewesen, daß mehre Psalmen im Choraltone aufgenommen würden. Die Herausgeber haben dies wohl unterlassen, weil an jenen Anstalten, für die sie zunächst schrieben, keine Nachmittagsandachten bestehen. Allein andern Gymnasien, wo dieselben eingeführt sind, wie z. B. wenn wir nicht irren, zu Düsseldorf, wäre damit ein großer Dienst geschehen. Und, wenn auch augenblicklich jene Einrichtung nicht besteht, wird nicht die Zeit sie geben? Der große Nutzen, ja wir möchten fast sagen, die Nothwendigkeit eines Nachmittags-Gottesdienstes an Sonntagen für die Schüler der Gymnasien ist doch wohl unbezweifelt.

Den HH. Herausgebern gebührt die verdiente Anerkennung, daß sie die Ersten sind, die ein so vollständiges und gediegenes Andachtsbuch geliefert. Die von uns gemachten Bemerkungen, fast sämmtlich nur die Form betreffend, sollen demselben den innern Werth und Gehalt nicht streitig machen. — Den Lohn ihres Bemühens haben sie schon gefunden in dem reichen Segen, den, wie wir vernehmen, das Buch da stiftet, wo es bereits eingeführt ist. Möge es immer mehr Eingang finden, und wie die Herausgeber wünschen, reichliche Früchte bringen zum ewigen Leben.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Geschichte des heiligen Rockes unseres Heilandes *).

Eine Sache, welche schon mehr als achthundert Jahre mit der größten Sorgfalt aufbewahrt und von einem ganzen Volke in Ehren gehalten worden ist, verdient schon an sich eine hohe Achtung, wenn sie auch nicht dem zugeschrieben würde, der der ganzen Welt das Heil gebracht hat. Demungeachtet wird einem Jeden, der nicht auf alles Forschen Verzicht geleistet hat, auch bei der tiefsten Hochachtung, die er für die Sache selbst hat, sich der Gedanke aufdringen: ist die Sache auch ächt? — Ist sie diejenige, wofür sie ausgegeben wird? Wie ist sie auf uns gekommen? — Da oft über denjenigen Ereignissen, welche — ich will nicht sagen vor einigen hundert Jahren, — sondern nur vor fünfzig Jahren, ja zu unsern Lebzeiten sich zugetragen haben, ein dichter Schleier liegt, wie wollen wir denn verlangen, daß Thatsachen, die vor achtzehnhundert Jahren geschehen sind, mit Zuverlässigkeit behauptet werden sollen, wenn nicht göttlich inspirirte Schriftsteller sie bezeugen? Völlige Gewißheit über die Aechtheit des heil. Rockes dürfen wir also nicht fordern. Aber wenn Vermuthungen, wenn Wahrscheinlichkeiten vorliegen, welche nicht allein allen Widerspruch ausschließen, sondern auch hinlänglichen Grund der Glaubwürdigkeit darbieten: dann würden wir unrecht handeln, wenn wir dieser keinen Raum geben wollten.

Ehe wir mit den Untersuchungen alter Nachrichten beginnen, wollen wir zuerst sehen, ob es mehrere Kirchen gebe, und welche es sind, die ebenfalls Kleidungsstücke des Erlösers zu besitzen vorgeben, und dann erörtern, ob auf sie die vorgefundenen Nachrichten angewendet werden können.

*) Diese Geschichte des h. Rockes unseres Heilandes ist ganz, wie sie hier mitgetheilt wird, von dem Hochseligen Herrn Bischofe von Trier, Joseph von Hommer verfaßt und von seinen Freunden vor einiger Zeit der Redaktion dieser Zeitschrift zur Aufnahme übersandt worden.

1) Zu Rom in der Kirche zum heiligen Johannes im Lateran soll ein heil. Rock des Erlösers vorhanden sein. Soviel mir aber bewußt, ist nie etwas darüber geschrieben worden. Man hat keine Nachrichten darüber, und wahrscheinlich verwahren die Römer ihn als eine Antiquität im Stillen. Man kann also nichts darüber sagen.

2) Zu Köln soll ein Rock des Erlösers in der Kirche der heil. Magdalena vorhanden sein. Da jedoch kein besonderer Anspruch auf die Aechtheit desselben gemacht wird, so scheint es, daß es entweder ein nachgemachter, oder irgend ein anderes Kleidungsstück, nicht der ungenähte Rock des Heilandes sei. Man hat also nicht Ursache, sich bei diesem aufzuhalten.

3) Zu Argenteville in Frankreich soll der heil. Rock befindlich sein, und dieses ist noch von den Klostergeistlichen der dasigen Abtei in den letzten Zeiten behauptet worden. Endlich

4) berufen sich die Trierer auf uralte Tradition, daß sie den wahren heil. Rock besitzen. Auf diesen soll vorzüglich unser Augenmerk gerichtet sein, indem er uns zunächst angeht, und noch erst vor einigen und zwanzig Jahren der öffentlichen Verehrung ausgestellt worden ist.

Die ältesten Nachrichten, welche wir von dem heil. Rock unseres Erlösers haben, sind aus dem sechsten Jahrhundert, und zwar sind deren zwei. Die eine ist von dem heil. Gregorius von Tours, welcher im Jahre 596 starb, und in seinem Buche *de gloria martyrum* Cap. VIII. schreibt: de tunica vero beati corporis non consuta, desuper contexta per totum, quae in quibusdam audivi, silere nequeo, ferunt autem in civitate Galatiae in Basilica, quae ad ss. Archangelos vocitatur, retineri. Est enim haec civitas ab urbe Constantinopolitana, quasi millibus centum quinquaginta, in qua Basilica est crypta abditissima; ibique in arca lignea hoc vestimentum habetur inclusum, quae arca a devotis atque fidelibus cum summa diligentia adoratur."

Die andere Nachricht aus dem sechsten Jahrhundert, über eine Thatsache, welche sich unter der Regierung des Kaisers Mauritius, der um das Jahr 583 den Kaiserlichen Thron bestiegen hat, zugetragen haben soll, erzählt uns der Abt Theofried von Echternach, der nach Calmet um das Jahr 1106—1110 lebte, in seinem Werke *Flores epitaphii sanctorum* lib. III folgendermaßen: „Haec tanti praeconii tunica in cuius typum Ioseph usus est talari et polymita; quanta debeat amplecti et honorari fide et reverentia, iudaicae perfidiae vigilantissima nos edocuit diligentia. Denique tam pretiosi thesauri custodia per successiones legitimas devoluta tandem iure haereditario Simoni cuidam filio Iacob

est credita. Hic cervicis durissimae Iudaeus tempore Mauritii imperatoris, ingenita sibi duritia per duas septimanas immania pro silentio perpessus supplicia tandem prodidit, eam in civitate Zaphat haud procul ab Hierosolyma reconditam esse.

Concurrebant viri summis honoribus, summis praediti virtutibus, Gregorius Patriarcha Antiochenus, Thomas Hierosolymitanus cum multis aliis egregiis praesulibus, super inenarrabili dono Dei tripudiantibus . . . . . et prosecuti quasi salutari sua tunica induto et praeeunti Christo Domino, posuerunt eam in opinatissima civitate Helia, in loco Dominicae anastasis potentia et gloria celeberrimo."

Wir hätten also hier zwei Zeugnisse, eins von Gregorius von Tours, das andere von dem Abt Theofrid von Echternach, über Thatsachen, die zu Ende des sechsten Jahrhunderts geschehen sind, aber doch in vielen Stücken von einander abweichend, und zwar

1) das eine spricht so, als wenn der heil. Rock schon seit langer Zeit in der Stadt Galatia aufbewahrt gewesen, das andere, als wenn er damals erst von dem Juden Simon entdeckt worden sei;
2) das eine spricht von der Stadt Galatia, das andere von der Stadt Zaphat;
3) das eine erwähnt bestimmt den ungenähten Rock Christi; das andere beschreibt denselben so, daß es ihn nur eine Tunica nennt.
4) Der eine Zeuge Gregor von Tours lebte gleichzeitig; der andere Theofried schrieb 500 Jahre später. Es kommt also darauf an, welchem der beiden Schriftsteller und welchen der von ihnen angeführten Umstände mehr Gewicht beigelegt werden müsse. Brower in seinen Annalen *liber IV*, *N. 7* achtet des obgleich gleichzeitigen Gregor nicht viel, weil er das, was er schreibt, nur von Einigen gehört zu haben vorgibt, und sich überhaupt nur des Wortes: „man sagt — ferunt" — bedient. Man könnte auch noch hinzusetzen, wie schwer es in damaligen Zeiten gewesen sein müsse, in einer so weiten Entfernung zwischen Tours und Galatia zuverlässige Nachricht zu erhalten. Dagegen gibt Brower dem Zeugnisse des Abtes Theofrid größern Werth, und zwar aus der Ursache, weil er sein Buch dem Trierischen Erzbischof Bruno dedicirt habe, und dadurch zu behaupten scheine, daß damals noch zu Zeiten des Bruno der heil. Rock an dem durch die Auferstehung des Heilandes berühmten Orte Jerusalem aufbewahrt gewesen sei. Von diesem dem Erzbischof gewidmeten Buche kann ich nun nichts sagen, indem ich dasselbe nicht gesehen habe, sondern den oben ge-

machten Auszug nur aus zwei aus dem Werke ausgerissenen, gedruckten und in dem Domarchiv unter den Acten über den heil. Rock befindlichen Blättern in 4° genommen habe und gerade den in collectione maxima patrum Tom. XII vorkommenden zwei Reden des Theofrid de veneratione sanctarum reliquiarum, die flores Epitaphii sanctorum nicht beigefügt sind. Jene zwei Blätter sind durch den damaligen Professor Weber ad acta gekommen, welcher auf die Aufforderung des Bischofs Mannay, man möge ihm verschaffen, was in alten Schriften über den heil. Rock vorfindlich sei, diese einzelnen zwei Blätter geliefert hat, vermuthlich weil die übrigen Theile des Buches zerrissen waren, und kein anderes Exemplar vorgefunden ward.

Diesemnach wäre zu untersuchen, in wie weit die übrigen in den beiden Zeugnissen angeführten Umstände für das zu Argenteville in Frankreich befindliche Kleidungsstück dienen können; denn von unserm heil. Rock wollen wir hernach reden.

Im Jahre 1680 gab Don Gabriel Gerberon ein Buch heraus, unter dem Titel: *Histoire de la robe sans couture de notre Seigneur Iesus Christ* (Hr. Appell.-Rath Müller gedenkt desselben im Trierischen Wochenblatt von 1819. Nro. 52.), worin er behauptet, daß das Kloster zu Argenteville (Brower 1. 217 nennt es coenobium Argentolicum) im Besitz des heil. Rockes sei, daß er unter Carl dem Großen nach Frankreich gekommen und unter Ludwig VII. 1156 gezeigt worden sei. — Diese Angabe führt darauf, daß es mehrere Kleidungsstücke unseres Erlösers an verschiedenen Orten gebe. Schon der Constantinopolitanische Kaiser Alexius, als er 1095 in einem besondern Briefe an den Grafen Robert von Flandern und den Fürsten des Reichs das Elend vorstellte, wie die Türken in dem Byzantinischen Reich die Christen befeindeten, so daß Alles verloren zu sein schien; weswegen er sie ersuchte, mit aller möglichen Macht zu Hilfe zu eilen, fügte zum Beweggrunde an die kostbaren Schätze, die sonst den Christus-Verräthern in die Hände fielen. Apud *Martene et Durand Thes. nov. anecdotorum Tom I. pag. 262.* Er schreibt: „Melius subiectus esse vestris latinis cupio, quam paganorum delubriis. Ergo antequam capiatur ab eis Constantinopolis, certare totis viribus maxime debetis, ut gloriosam et ineffabilem mercedem in coelo gaudentes recipiatis. Nam melius est, ut vos habeatis Constantinopolim, quam pagani: quia in ea habentur pretiosissimae reliquiae Domini, id est statua, ad quam fuit ligatus, flagellum unde fuit flagellatus, chlamys coccinea, qua fuit indutus, corona spinea, qua fuit coronatus, arundo, quam vice sceptri manibus tulit, vesti-

menta, quibus ante crucem spoliatus fuit, pars maxima ligni crucis, in qua crucifixus fuit, clavi quibus affixus fuit, linteamina post resurrectionem in sepulchro inventa etc.

Hier wird also ein Unterschied gemacht zwischen dem scharlachrothen Mantel (chlamys) und den andern Kleidungsstücken (vestimenta), von welchen es in der Schrift heißt: et diviserunt sibi vestimenta; oder wie Johannes sagt: acceperunt vestimenta eius et fecerunt quatuor partes, unicuique militi partem et tunicam. Erat autem tunica inconsutilis desuper contexta per totum. Dixerunt ergo ad invicem: non scindamus, sed sortiamur de illa, cuius sit.

Von diesem ungenähten Rock kommt nichts in dem Briefe des Alexius vor. Es ist also möglich, daß Mehreres von den Kleidungsstücken etwa bei herannahender Feindes-Gefahr nach Italien gebracht worden und Einiges nach Frankreich gekommen ist. Wie jedoch und mit welchem Beweis Gerberon sagen könne, daß schon zu Karls des Großen Zeiten das angebliche Kleid in die Abtei Argenteville gekommen sei, weiß ich nicht. Dieses sagt auch nicht Robert de Monte in seiner appendix zu dem Chronicon des Sigeberti Gemblacensis, worauf sich die Franzosen doch vorzüglich berufen. Dieses Robert de Monte *appendix* ist aufgenommen in des Pistorius *collectio illustrium veterum scriptorum;* und da heißt es nur ad annum 1157. „in pago Parisiensi cappa Salvatoris nostri monasterio Argentoilo revelatione divina reperta est inconsutilis et subrufi coloris, quam, sicut litterae, quae in ea repertae, indicabant, gloriosa mater illius fecit, dum adhuc puer esset.“

Eine Cappa, die keine Aermel hat, ist aber keine Tunica, welche Aermel hat. Daß er sie inconsutilis nennt, kann bei einer cappa eher wahr sein, weil eine cappa keine Nebentheile hat, allein vielleicht haben auch diejenigen, welche von einem Kleidungsstücke oder von einem Theile eines Kleidungsstückes reden, wenn sie es auch nicht selbst sahen, Wohlgefallen daran gehabt, es inconsutilis zu nennen, weil dies die Schrift als ein ausgezeichnetes Merkmal des h. Rockes angibt. So hat auch wahrscheinlich der oben angeführte Gregorius von Tours den in der Kirche zu den hh. Erzengeln befindlich sein sollenden h. Rock geglaubt, inconsutilis nennen zu müssen, weil er so in der h. Schrift genannt wird, obgleich er ihn nie gesehen, sondern nur von Einigen gehört hatte, daß man sage, er sei da befindlich.

Auch Gerberon selbst nannte die zu Argenteville aufbewahrte h. Reliquie nicht einen Rock, eine Tunique, welche Aermel hat, sondern einen Mantel, wie wir von dem Abt Calmet lernen, der gewiß für einen vollgültigen Zeugen gilt; da er die Reliquien selbst

gesehen hat, und davon in seiner ***Histoire de Lorraine, Tome I. pag. 167. edit. 1745*** folgendes schreibt: Ou elle (la Tunique) est encore aujourdhui. Je l'ai vue; c'est une etoffe à peu près comme de la serge, de couleur de pourpre ou violette. L'auteur, qui parle de son invention, l'appelle un manteau. Elle a à peu près la forme d'un amict ou chasuble.

Aus dieser sehr einfachen Erzählung des Abts Calmet erhellet zur Genüge, daß jenes Kleidungsstück zu Argenteville ein Mantel und keine Tunica mit Aermeln sei, — daß es eine rothe oder violette Farbe hat, — und daß es mithin der von dem Kaiser Alexius angegebenen Chlamys am ähnlichsten sei. Wie es in jenes Kloster gekommen sei, wollen wir Denen zu Argenteville zu beweisen überlassen. In jedem Betracht ist es von dem Trierischen h. Rock ganz verschieden und thut dessen Aechtheit keinen Abbruch, wenn derselben sonst nichts entgegen steht.

Die Trierer berufen sich für die Aechtheit ihres h. Rockes auf die Tradition, aber auch um diese gelten zu lassen, muß ihr wenigstens nichts widersprechen, und es müssen gewisse Thatsachen zum Grunde liegen, welche sie glaubwürdig machen.

Was den ersten Punct angeht, so hat Hr. Appellationsrath Franz Joseph Müller in der Beilage zum Trier'schen Wochenblatt v. J. 1819. Nro. 5 einen Aufsatz über den h. Rock geliefert, der alle Achtung verdient.

Nachdem er dessen Länge und Breite, die Art des Stoffes und die Farbe beschrieben hatte, argumentirt er so: Christus hat sowohl bei Heiden und Juden in so großem Ansehen gestanden, daß der Kaiser Tiberius, nachdem ihm Pilatus von der Lehre Jesu Bericht erstattet hatte, den merkwürdigen Sittenspruch Christi: „Was Ihr wollet, das Euch geschehe, das sollt Ihr auch Andern thun," an seinen Pallast und andere öffentliche Gebäude anschreiben ließ, auch eben dieser Tiberius und Hadrian einmal Willens waren, Christo einen Tempel bauen zu lassen. Daraus lasse sich also leicht vermuthen, wie man den Soldaten, die Christum gekreuzigt, nach geworfenem Loos den Rock, welcher nicht getheilt werden konnte, abgehandelt habe, um ihn zum Andenken aufzubewahren. Er sei nun in die Hände jüdischer Personen, denen man ihn wieder abgekauft habe, oder in die Hände der Verwandten Jesu, oder seiner Freunde gekommen: gewiß werde der, welcher ihn bekommen, ihn auch, als von einem so merkwürdigen Manne herkommend, mit besonderer Sorgfalt aufbewahrt haben, bis endlich Constantin oder seine Mutter Helena ihn an sich gebracht hätten. Es ist auch zu vermuthen, ja sehr glaublich, daß Helena, die sich mit dem heil. Macarius, Bischof zu Jerusalem, so viele Mühe gab, das h. Kreuz aufzufinden

(Stolberg, Geschichte der Relig. Jesu. 10ter Theil LVI. 3. 4 Sg.), gewiß sich angelegen sein ließ, Alles, was nur an den Welterlöser erinnern konnte, zu sammeln, und mithin den h. Rock des Herrn zu erhalten.

Nicht minder läßt sich leicht denken, daß bei dem bekannten Eifer dieser Kaiserinn sich jeder gern bestrebt haben wird, ihr das einzuhändigen, was einen Bezug auf Christus haben konnte.

Hat man zu Ende des sechsten Jahrhunderts geglaubt, daß theils in Galatia Ueberbleibsel von Kleidungsstücken des Erlösers aufbewahrt, theils deren zu Zaphat noch versteckt seien: so ist es weit natürlicher, zu glauben, daß deren, dritthalb hundert Jahre früher, Helena an dem Orte der Leidensgeschichte selbst habe an sich bringen können.

Es liegt also nicht allein nichts Unwahrscheinliches, sondern viel Glaubwürdiges darin, daß die Kaiserinn die Tunica (den Leibrock) des Weltheilandes in ihre Hände bekommen; daß sie ihn mit nach Trier gebracht habe, berichtet uns die mündliche Ueberlieferung.

Vorerst muß man hier in Betracht ziehen die große Vorliebe der Helena für die Stadt Trier, welche durch andere Thaten hinlänglich bewiesen ist. Daher läßt sich als gewiß annehmen, daß sie den h. Rock, wenn sie im Besitze desselben war, auch mit nach Trier gebracht habe.

Haben wir dafür, daß dieses Kleid allgemein dafür gehalten worden, keine Beweise aus dem vierten Jahrhundert, in welchem Helena nach Trier gekommen ist, so findet sich anderthalb hundert Jahre später ein sprechendes Zeugniß in dem Privilegium Silvestri Papae, quod Volusianus archiepiscopus rescribi iussit, welches *Hontheim hist. dipl. 1. 17* liefert und in das Jahr 467 setzt.

Denn obgleich die Authenticität dieses Diploms, unerachtet sie vom Sirmond, Masenius und Browerus anerkannt ist, vom Peter Boschius und von Hontheim aus wichtigen Gründen verworfen wird, so treffen diese Gründe doch nur den Umstand, daß Agritius darin Patriarch von Antiochien genannt wird, was er nie gewesen ist, und nicht sein konnte; der übrige Inhalt des Diploms wird nicht widersprochen, und Hontheim selbst sagt zu Ende der Note b. „caeterum, quod etiam observat Boschius loc. cit., nihil haec faciunt ad historiam reliquiarum Trevirensium, quas S. Helena florenti iam tum Trevirorum ecclesiae post suum e Palaestina reditum per S. Agritium destinasse potuit, tam etsi is eiusdem iam pridem esset antistes.“

Da nun in diesem zur Zeit des Erzbischofs Volusianus untergeschobenen Diplom die Stelle vorkommt: „Ad honorem patriae

Dominae Helenae Augustae metropolis eiusdem indigenae, quam ipsa felix per apostolum Matthiam a Iudaea translatum cum tunica et clavo Domini, ... caeterisque reliquiis magnifice ditavit, specialiterque provexit; so ergibt sich hieraus, daß, obgleich die Urkunde nicht ächt, die jedoch wahrscheinlich zur Zeit des Erzbischofs Volusian verfaßt ist, — man schon im fünften Jahrhundert der allgemeinen Meinung war, der h. Rock werde zu Trier aufbewahrt, wodurch also die mündliche Tradition bestätigt wird.

Diese Tradition erhielt sich auch nicht allein im Trierischen, sondern auch weit und breit. Es war allgemein bekannt, daß Trier die Stadt sei, wo der h. Rock unseres Herrn aufbewahrt werde; obgleich man nicht wußte, wo er eigentlich verbewahrt sei. Wie er verborgen geblieben, ist leicht zu begreifen, wenn man bedenkt, was für schreckliche Schicksale in jenen Zeiten Stadt und Umgegend durch die wiederholten Ueberfälle barbarischer Völker erlitten, und welche Verheerungen statt hatten. Verborgen mußte also das h. Kleinod werden; aber die Tradition erhielt sich noch immer, daß Trier im Besitz desselben sei, so daß im Jahre 1157, also noch 40 Jahre vorher, ehe man ihn wieder fand, Kaiser Friederich I. an den Erzbischof Hillinus schrieb: „Metropolis illa vestra Treviris inquam inclyta, quae inconsutuli praepollet tunica Domini." ap. Goldast. Constit. imperii, aus welchem Hontheim in seine *hist. diplom. I. 581* das Schreiben aufgenommen hat. — Also war es ununterbrochene Tradition. —

Eilen wir hier den unten folgenden Thatsachen ein wenig vor, und erwägen, daß unser h. Rock nach reiflicher, bedachtsamer Untersuchung — wie unten folgen wird, — ohne Nath, mithin inconsutilis befunden worden ist, was von keinem anderswo befindlichen Kleidungsstück gesagt ist, und nicht gesagt werden kann, so ergibt sich aus diesem Umstande, verbunden mit einer gegründeten ununterbrochenen allgemeinen Tradition, so zu sagen, der volle Beweis für die Aechtheit unseres h. Rockes.

Erst im Jahre 1196 war es dem Erzbischof Johann I. vorbehalten, des h. Kleinods wieder ansichtig zu werden.

Nachdem Erzbischof Poppo die in den unseligen Zeiten so sehr vernachlässigte Domkirche mit großen Kosten hatte herstellen lassen, und am 21. October 1038 neu eingeweiht hatte. (Brow. *I. 518*,) nachdem Erzbischof Bruno auch den westlichen Theil der Domkirche hatte ausbauen lassen, und den in diesem, dem hohen Altare gegenüberstehenden Chor gesetzten Altar zu Ehren des h. Nicolaus 1122 consecrirt hatte (Brow. II. 17), legte nun auch Erzbischof Johannes I. im Jahr 1196 zur Verschönerung des Doms Hand an. Er ließ alte Winkel abreißen, und an vielen Stellen neues

Gemäuer aufführen. Er ließ die Reliquien-Kasten untersuchen und verborgene Oerter aufräumen. Bei dieser Gelegenheit fand er in der Nicolaus-Gruft, in der Mitte der beiden Thürme den Rock des Herrn mit offenbaren Andeutungen versehen; — (Tunica Domini in aditu maximi templi, spatio inter utramque turrim medio recondita . . . . . manifestis indiciis patefacta, *Brower II, 91. sive lib. XV. Nr. XVI)*, ohne daß jemand der damals Lebenden sich erinnerte, daß er hierhin versetzt worden sei; wahrscheinlich, weil dieses in der Stille geschah, man nur Wenigen wegen der unruhigen Kriegszeiten das Geheimniß anvertraute, und diese Wenigen mittlerweile verstorben waren. Das Volk war wegen dieses so lange entbehrten, nun wieder zu Tage gekommenen Schatzes ver Freude entzückt.

Erzbischof Johannes ließ ihn am ersten Mai 1196, als am Feste der hh. Apostel Philippus und Jacobus öffentlich zeigen, und in den von ihm zu Ehren des h. Petrus neu erbauten hohen Altar verschließen.

Von nun an steht die Identität des h. Kleides fest. Denn von nun an ward er nie mehr, ohne die klügsten Maßregeln dabei zu beobachten, anderwärts hingebracht, oder die Kiste, in welcher er verpackt war, geöffnet.

Nun vergingen mehr als dreihundert Jahre, ehe es Jemanden eingefallen wäre, dieses kostbare Ueberbleibsel aus den Zeiten des Erlösers wieder sehen zu wollen. Im Jahre 1512 ward er nachmals dem Volke öffentlich gezeigt. Die Veranlassung war folgende:

Kaiser Maximilian hatte viele Fürsten des Reichs nach Trier beschieden, um sich hier über verschiedene Reichsangelegenheiten mit ihnen zu besprechen. Er brachte die Fastenzeit zu Würzburg zu, ging dann nach Metz, das damals noch zum deutschen Reiche gehörte, und kam von da in der Charwoche nach Trier.

Brower in seinen Annalen *II. 327* oder *lib. XX. Nr. XLV.* zählt alle die Bischöfe und Reichsfürsten namentlich auf, die damals in Trier anwesend waren. Der Kaiser unterhielt sich oft mit dem damaligen Kurfürsten und Erzbischofe von Trier, Richard von Greifenklau, einzeln in vertraulichen Gesprächen. Unter andern leitete der Kaiser auch die Unterredung auf den Rock des Heilandes, der, wie Jedermann wisse, und auch durch Urkunden bewährt sei, sich in Trier befinde; und gab ein außerordentliches Verlangen zu erkennen, ihn zu sehen. Diese Zumuthung des Kaisers setzte den ohnehin in dergleichen Dingen sehr ängstlichen Erzbischof in große Verlegenheit. Er wich aus. zögerte und sagte endlich dem Kaiser, daß es nicht geschehen könne. Die heilige Reliquie werde nun schon über eilf hundert Jahre hier aufbewahrt, und noch Niemand hätte ihn gesehen, ausgenommen zur Zeit des Erzbischofs Johann, da er in den frü-

hern unruhvollen Zeiten verborgen gewesen, und damals wieder gefunden worden sei. Dieses sei aber schon über dreihundert Jahre. Zudem dürfe er Sr. Majestät nicht verhehlen, wie man allgemein dafür halte, daß es gefährlich sei, den h. Rock zu zeigen, indem Gott der Herr durchgängig bei einer solchen Gelegenheit Merkmale seines Mißfallens gegeben habe.

Einschalten muß ich hier, daß diese Meinung sich auf eine alte Sage gründete, wozu ein Vorfall, der schon zu des Erzbischofs Agritius Zeiten sich zugetragen haben soll, die Veranlassung gab. Der Vorfall wird in den *Actis Sanctorum* am 13. Januar *Tom. I. pag. 776* in vita S. Agritii cap. IV. erzählt.

Da verschiedene Gespräche im Volke umgingen, was denn das eigentlich für ein Kleid des Erlösers sei, welches Helena dem Agritius mitgegeben habe, indem Einige glaubten, es sei sein ungenähter Rock, Andere, es sei der Purpurmantel, mit dem er zur Zeit seines Leidens bekleidet gewesen, Andere endlich, es seien seine Schuhe; so habe man beschlossen, den Kasten zu öffnen, um nachzusehen, zugleich aber ein dreitägiges Fasten zu diesem Ende angeordnet und fromme Gebete empfohlen, damit Gott den gefaßten Entschluß segnen möge. Immittelst sei aber ein Geistlicher heimlicherweise zu dem Kasten hingegangen, um seinem Bischofe Bericht zu erstatten, habe aber bei Oeffnung des Kastens plötzlich das Licht seiner Augen verloren. Woraus man denn geschlossen habe, daß es dem Sünder nicht erlaubt sei, diesen Schatz anzusehen, dessen der Gerechte nicht einmal würdig sei. Von dieser Zeit an sei der Behälter, worin der h. Rock verschlossen gewesen, nie mehr geöffnet worden. — Der Kaiser ließ sich durch diese Vorstellungen nicht abschrecken, sondern ward in seinem Begehren nur desto zudringlicher. Erzbischof Richard ließ hierauf die höhere Geistlichkeit zusammen kommen, trug ihr das heiße Verlangen des Kaisers vor, und hörte ihre Meinung. Sie hielt dafür, daß man die frommen Wünsche des Kaisers nicht unbefriedigt lassen müsse.

Der vierzehnte April 1512, welcher der Mittwoch nach Ostern war, wurde also dazu bestimmt, das schätzbare Kleinod zu erheben.

Der Erzbischof befahl nun, in Gegenwart sämmtlicher Domcapitularen, einigen dazu ausersehenen Geistlichen, den Fuß des Altars zu erbrechen. Einer derselben stieg hinein und erblickte nebst vielen andern Verschlägen voll Reliquien, eine von Ebenholz zierlich gearbeitete, mit einem wächsernen Siegel versehene und überschriebene Kiste, bei deren Eröffnung der heilige Schatz sichtbar ward; dennoch ward derselbe nicht gleich erhoben, sondern die Erhebung bis zum dritten Mai ausgesetzt. An diesem Tage ward er dem Volk gezeigt, aber anfangs nur zusammen gefaltet, wie er in der Kiste gelegen. Allein

auf dringendes und wiederholtes Ansuchen der Fürsten und des Volks ward er auseinandergelegt, ausgedehnt, aufgehangen, und so der allgemeinen Verehrung ausgesetzt. Brow. II. 329.

Die Verehrung war so groß, daß man die Zahl der herbeigeströmten Menschen auf hundert tausend berechnete, und so allgemein, daß der Papst Leo X. allen Denen, welche alle sieben Jahre den h. Rock in Trier verehrten, im Jahre 1514 einen vollkommenen Ablaß verhieß.

Masenius in additamentis ad Brow. II. 556 und Honth. II. 591.

Diese nämliche Urkunde führt auch Günther in seinem Codice rhenano mosellano V. 180 aus dem Original auf, das er vor sich hatte und bemerkt in der Note, daß diejenige, welche Masenius und nach ihm Hontheim herausgab, in mehreren Stücken von der Originalbulle abweiche.

Wenn aber Günther in der nämlichen Note sagt, daß schon in einer Urkunde vom Jahre 1114 des heil. Rockes des Heilands Meldung geschehe, — daß ein päpstlicher nach Deutschland geschickter Legat, der Cardinal Richard in jenem Jahre nach Mainz gekommen und in dortigem Kloster auf St. Jacobsberg freundschaftlich aufgenommen worden sei, demselben auch zur Dankbarkeit mehrere Reliquien geschenkt habe, und unter diesen reliquias de ligno dominicae crucis et de Tunica Domini inconsutili et de vestimento S. Mariae matris Domini und hiernach hinzufügt: es sei nicht zu bezweifeln, daß er auch in Trier gewesen, diese Reliquien dort erhalten und nach Mainz gebracht habe: so kann ich dem Hrn. Günther hierin nicht beistimmen; denn 1) kann es nur wahrscheinlich sein, daß der Cardinal auch in Trier gewesen sei; 2) kann er nicht einmal die Reliquie de tunica inconsutili Domini im Jahr 1114 zu Trier bekommen haben, weil der heil. Rock erst im Jahre 1196 wieder gefunden worden ist. Siehe oben Seite 199—200. 3) Haben wir schon oben gezeigt, daß sowohl Gregorius von Tours als auch Robert de Monte in seiner appendix zu des Sigeberti Gemblacensis chronicon, da sie von dem heil. Rock reden, sich unrichtig des Worts inconsutilis bedient, und vielleicht nur deswegen dasselbe gebraucht hatten, weil man, auch ohne allen andern Grund, mit diesem Kleid, nach der Schrift, den Begriff inconsutilis verbunden hatte. Was auch von der Reliquie Tunicae, die der Cardinal nach Mainz geschenkt hat, zu verstehen sein muß. — Wohl mag der Cardinal die Reliquie von dem zu Rom aufbewahrten Purpurmantel des Herrn von da aus mitgebracht haben.

Daß im Jahre 1531 der h. Rock gezeigt worden sei, behaupten Einige, es ist aber nicht zuverlässig. Der aus Mainz gebürtige Canonicus im Bartholomäus-Stift zu Frankfurt, Hr. Johann Reinhard

Marx, welcher über den im Jahre 1655 gezeigten h. Rock ein Büchlein in 4°, in lateinischen Versen geschrieben, und alle die Jahre angeführt hat, in welchen er gezeigt worden, führt das Jahr 1531 nicht an.

Nur aus der Stelle, wo Brower II. *521* angibt, daß der h. Rock im Jahre 1585 auf Antrieb des damaligen Bischofs von Vercelli öffentlich gezeigt worden; indem dieser behauptet habe, es sei gut zur Erweckung und Belebung des Volks, die vorhandenen hh. Reliquien öfter der Verehrung auszusetzen, wodurch sich dann Johann von Schönenberg habe bewegen lassen, den h. Rock auszustellen, weil seit seiner letzten Aussetzung bereits vierzig Jahre verflossen seien; — nur aus dieser Stelle habe man geschlossen, daß er ungefähr um das Jahr 1531 öffentlich gezeigt worden.

Im Jahr 1594 am 15. Januar ist der heil. Rock dem Kurfürsten und Erzbischofe von Köln Ernest, Herzog von Baiern und einigen aus den Niederlanden in der Domkirche ungewöhnlicherweise und wahrscheinlich nur im Stillen gezeigt worden extra ordinem exhibita . . . *Brow. II. 427.*

Mit dem Urtheil vom 1. Februar 1631, das Hontheim III. 342 vorbringt, verhält es sich so: In der kurfürstlichen Hofkapelle war ein vergoldetes, schön gearbeitetes hohes Kreuz, worin viele Reliquien, und unter andern auch eine mit der Ueberschrift: Particula tunicae D. N. I. C. aufbehalten war. Von dieser Reliquie hatte der Kurfürst und Erzbischof Philipp Christoph von Sötern den halben Theil vor Kurzem der österreichischen Prinzessinn, Infantinn von Spanien, geschenkt. Bald darnach entstand ein Gerede, daß diese Reliquie nicht ächt sei, und die Prinzessinn schickte sogar einen ihrer Cavaliere, Carl von Mansfeld mit einem Briefe, dato 19. April 1630 an den Kurfürsten, worin sie ihn bat, ihr über die Aechtheit der ihr geschenkten Reliquie ein Zeugniß auszustellen. Der Kurfürst fand sich durch den falschen Ruf beleidigt und ließ die Reliquien untersuchen, auch den Hofcaplan Martin Hergen, welchem die Aufsicht über dieselben anvertraut war, verhören.

Das Domcapitel ward aufgefordert, zu berichten, und stellte am 23. Juli 1630 ein Zeugniß aus, daß von dem heil. Rock, der im Dom aufbewahrt werde, niemals etwas abgeschnitten, nie davon etwas an Jemanden verabreicht worden sei. Als bei der ganzen Untersuchung nichts herauskam, war man genöthigt, in einer öffentlichen Urkunde zu sagen, daß man die Aechtheit nicht beweisen könne; daß aber diese Reliquie vor mehreren Jahrhunderten von einem Erzbischof zum andern gekommen, immer als eine achtungswerthe Reliquie gehalten und verehrt worden. In der von Philipp Christoph selbst unterm 7. Juni 1630 ausgestellten und wahrscheinlich nach Brüssel geschickten Urkunde kommen folgende Stellen vor: Etiam

sanctissimus Dominus noster eiusque praedecessores, quorum auctoritate particulae de tunica Domini etiam Romae ostenduntur et venerantur . . . . und . . . praeterea melior modus probandi auctoritatem reliquiarum non sit, quam ex observantia et traditione maiorum: prout enim accepimus, ita tradidimus vobis etc.

Diese Acten sind dermalen in hiesigem Domarchiv aufbewahrt, woraus auch diese Angaben gezogen sind. Darauf ward denn das Urtheil erlassen, das Hontheim hat abdrucken lassen, worin den Verläumdern ein ewiges Stillschweigen auferlegt wird. Dasselbe ist jedoch dem ungenähten in der Domkirche aufbewahrten heil. Rock um so weniger nachtheilig, da vielmehr dadurch dessen Unverletztheit und Integrität bestätigt wird, und zu vermuthen ist, daß jene Partikel in der Hofcapelle, wenn sie ächt war, ein Stück von einem andern Kleid Christi, etwa von dem Purpurmantel gewesen sei, wie es denn auch in dem oben angeführten am 23. Juli 1630 ausgestellten Zeugniß heißt: „und also vorgemeldetes Stücklein mit unserm rechten „Salvatoris-Rock wegen seiner Materien, Faden, Dickten, Farben und „übrigen Circumstanzien zumal keine gleichmäßige Gemeinschaft hat."

„Im Jahr 1655 (so heißt es in dem chronologisch geführten Buche des Frauen-Klosters *ad S. Ioannem* in Trier, das wegen seiner Genauigkeit sehr glaubwürdig und in der öffentlichen Bibliothek unter den Manuscripten Nro. 951 aufbewahrt ist, Seite 79) hat unser gnädigster Erzbischof Carl Caspar von der Leyen den heil. Rock sechs unterschiedliche Tage öffentlich zeigen lassen, nämlich zum ersten, den 1. Mai, zwar nur für die Einwohner der Stadt Trier allein, sowohl für Geistliche als Weltliche, mit Versperrung aller Pforten, damit alle desto ungehinderter mit Andacht beiwohnen könnten, und dabei allen verschlossenen Geistlichen seinen bischöflichen Urlaub gegeben, außer der Clausur zu gehen, welches auch alle Klostergeistliche gethan, ausgenommen die Carthäuser, die Clarissen und wir (die Nonnen im Johannes-Spitälchen) die fünf übrigen Tage, nämlich auf h. Himmelfahrtstag, Pfingsttag und den h. Dreifaltigkeitstag, auf St. Johannes Baptista und auf St. Petri und Pauli-Tag, ist eine so unzählbare Menge allerhand Völker erschienen, daß wir Schwestern im Johannes-Kloster auf die 2000 in unserem armen Kirchlein Communicanten gehabt."

„Im Jahre 1657, als die Franzosen das Erzstift und vorzüglich die benachbarte Stadt Trier aufs neue mit einem Ueberfall bedrohten, ließ ihn (den Rock) der Kurfürst Carl Caspar zum erstenmal nach der Festung Ehrenbreitstein vorläufig in Sicherheit bringen; wenige Jahre nachher aber, nach verschwundener Gefahr, nach Trier zur Domkirche, jedoch nur auf kurze Zeit, zurückführen; denn im Jahr 1667 wies der nämliche Kurfürst schon die Festung Ehrenbreit-

stein dieser dem ganzen Erzstifte so hoch wichtigen Reliquie zum beständigen Aufbewahrungsorte an, wozu ein ganz eigenes Local unterhalb des Zeughauses bestimmt wurde.“ —

So wörtlich der nassauische Regierungsrath Hr. von Coll, welcher bei Gelegenheit, daß der heil. Rock von Augsburg nach Trier gebracht werden sollte, darüber zu referiren hatte, in seinem Gutachten §. 18, welches den jetzt im Domcapitel befindlichen Acten beiliegt und in diesem Stück allen Glauben verdient, weil er damals noch die erzstiftisch trierische Registratur zu Ehrenbreitstein zur Hand hatte.

In dem königlichen Archiv zu Coblenz befindet sich noch ein unter dem Kurfürsten und Erzbischof Johannn Hugo gefertigtes Instrument vom Jahr 1680 über die vorgenommene Oeffnung der Kasten, worin der heil. Rock gelegen.

Im Jahr 1725 ward er aus besonderer Rücksicht für den durchreisenden Kurfürsten von Köln, zur Verehrung ausgesetzt.

Im Jahre 1734 den 12. April befürchtete man Kriegsgefahr, daher ward der heil. Rock auf Befehl des Kurfürsten und Erzbischofs Franz Georg und in dessen Gegenwart, so wie mehrerer Domherren reserirt, agnoscirt und alsbald wieder mit größter Pünctlichkeit eingepackt und obsignirt.

In dem darüber von dem Official Schwang als Protonotar ausgefertigten Instrument heißt es: Ad effectum ut alio pro maiore securitate transferri possit. Ob er wirklich weggebracht worden ist, darüber liegt in actis nichts vor. Wenn er aber transportirt worden ist, so ward er doch bald zurückgebracht.

Im Jahre 1759, während des siebenjährigen Kriegs, näherten sich die Hannoveraner der Festung Ehrenbreitstein. Der Kurfürst und Erzbischof Johann Philipp beauftragte daher am 24. September nämlichen Jahrs den Offizial Radermacher, für die Sicherheit des h. Rockes zu sorgen. Er ward also nach Trier gebracht, und da in dem Domarchiv niedergesetzt. Da nichts mehr zu besorgen war, erließ der Kurfürst am 11. März 1765 ein Schreiben an das Domcapitel, daß man den h. Rock dem zur Abhörung der Hof-Kammeral-Rechnung nach Coblenz kommenden Domcapitular Hrn. von Schmidburg mitgeben solle. Der Befehl ward in der Art vollzogen, daß zwei Domvicarien, dte HH. Unkel und Arensberg, denselben in einem Jachtschiff überbrachten. Das h. Kleinod ward noch am nämlichen Tage, am 2. April Abends zwischen 6—7 Uhr unter angemessener Begleitung in die Hofkapelle zu Ehrenbreitstein gebracht, andern Tags aber in einer feierlichen Procession, welcher der Kurfürst selbst beiwohnte, von Geistlichen in Leviten-Röcken auf die Festung Ehrenbreitstein getragen. Unterdessen wurden Vorbereitungen zur öffentlichen Aussetzung getroffen, und am 4. Mai 1765 ward er auf öffentlichem

Platze vor dem Zeughause, wo dafür ein eigener Altar aufgerichtet war, dem in großer Menge zuströmenden Volke gezeigt. Ueber alle diese Vorgänge sind in dem hiesigen Domarchiv die umständlich geführten Notarial-Protocolle aufbewahrt.

Im Jahre 1794, den 26. September, ertheilte Kurfürst und Erzbischof Clemens Wenceslaus dem Domcapitular und Chorbischof Grafen (Philipp) von Kesselstadt im Stillen (jedoch schriftlich) den Auftrag, zur Zeit der herannahenden Gefahr einer Belagerung der Festung Ehrenbreitstein, den h. Rock mit Zuziehung des geistlichen Raths Carove und des Domvicarius Schue nach Würzburg zu bringen. Die Reise ging über Montabaur und Limburg; und nach einem Berichte des Domherrn von Venningen war der h. Rock schon am 2. October zu Bamberg. Hier blieb er bis zum Jahre 1803, da er dann nach Augsburg gebracht wurde, wo er am 21. Juli ankam, und in größter Stille in die Sacristei der Hofkapelle gesetzt ward.

Bemerkenswerth ist es, daß Clemens Wenceslaus, der ein so gar frommer Erzbischof war, nie den h. Rock sehen wollte, wenn ihm auch der Antrag dazu gemacht wurde. Warum nicht? Wahrscheinlich 1) weil er nur auf das Wesentliche der Religion hielt, und allem nicht Wesentlichen abhold war; 2) weil er vielleicht besorgte, das jedesmalige Herausnehmen würde der Erhaltung desselben nachtheilig sein; 3) und gewiß vorzüglich wollte er — da in unsern Tagen alles Heilige so leicht in Zweifel gezogen und bespöttelt wird, — nicht die Veranlassung geben, daß die h. Reliquie der Gefahr einer unbescheidenen Critik ausgesetzt werde.

Die Anforderung, den h. Rock wieder nach Trier zu bekommen, ging auf Vermittelung des Herzogs von Cadore, französischen Ministers der auswärtigen Angelegenheiten, durch den Herrn Bogne, Secretär bei der französischen Gesandschaft in Baiern.

Diese Correspondenz liegt zwar den Acten, jedoch nicht vollständig, bei; aber der Kurfürst war geneigt, den h. Rock an die Trierische Kirche herauszugeben. Am 14. Juni 1810 schrieb der hochwürdigste Bischof Carl Mannay an den Kurfürsten, daß er den Hrn. General-Vicarius Cordel und den Domcapitular Schimper beauftragt habe, den h. Rock in Augsburg abzuholen, und am 26. Juni antwortete ihm der Kurfürst, daß er schon am nämlichen Tage beiden Beauftragten den Verschlag, worin sich der h. Rock befinde (le ballot) mit den dazu gehörigen Papieren habe einhändigen lassen.

Das ganze und genau geführte Diarium über die Reise liegt von der eigenen Hand des sel. Hrn. Cordel bei. Am 18. Juni 1810 reisten beide Herren von Trier ab, und kamen Montags den 25. Juni in Augsburg an.

Samstag, den 31. Juni, fuhren sie wieder von Augsburg ab.

Die Fahrt ging still vor sich, bis Sonntags, den 8. Juli, da man zeitig zu Merzig ankam. Die Merziger waren unzufrieden mit der stillen und unerwarteten Ankunft, indem sie Anstalten zum feierlichen Empfang gemacht hatten. Der Kasten ward vom Wagen abgenommen, in die Kirche getragen, und von der Nationalgarde Tag und Nacht bewacht. Andern Morgens, Montags den 9. Juli, war Segenmesse, darnach Abfahrt.

Von hier an ward der Wagen von den benachbarten Pfarreien processionsweise begleitet, welches Hr. General-Vicar Cordel so verordnet hatte. Zu St. Matthias angekommen, ward der Kasten mit dem h. Rock in die Kirche gesetzt, und die aus Trier kommende Procession abgewartet.

Der Zug ging nun nach Trier. Sechs Seminaristen trugen die h. Reliquie auf einer verzierten Bahre, die alsdann in die Schatzkammer gebracht wurde. Am 31. Juli 1810 wurden die Kasten in Gegenwart vieler Zeugen geöffnet und recognoscirt. Der h. Rock war in Taffet von dreierlei Farben eingewickelt, roth, blau und zuletzt weiß. Der Hr. General-Vicar Cordel schreibt nun mit eigener Hand Folgendes:

„Mit dem weißen Taffet nahm man nun das Kleinod heraus, „legte es auf den Altar in die Capelle, breitete es ganz aus und be„trachtete es genau, fand es am Vordertheile wie geblättert, so, „daß der erste Anblick der Erwartung nicht entsprach, und man ge„wünscht hätte, weniger Zeugen desselben zu haben, oder den heil. „Rock nicht in ihrer Gegenwart ausgebreitet zu haben; man ent„deckte einen Kopf von einem Thier darauf, und vermuthete, daß „man ehedessen zur bessern Erhaltung des heil. Kleinods eine Art „von Firniß darauf gemacht habe, der sich mit der Zeit verzehrt und „verblättert habe, wovon dann auch manche Theilchen sich ablöseten, „abfielen und von Einigen entwendet wurden. Spuren eines hohen „Alters sind unverkennbar daran. Ich maß ihn mit dem Maß ei„nes Schuhes und es fand sich die hier bezeichnete und beschriebene „Maß. Demnach ist er oben mit den Armen breit 5 Schuh, 5 „Zoll; unten 3 Schuh, 6 Zoll; lang hinten 5 Schuh, vorne 4 Schuh, „9 Zoll. Er ist mürbe und an einigen Theilen beschädigt, auch an „einem Orte durchlöchert und geflickt, inwendig brauner als auswen„dig, an einigen Plätzen weißlich, sonst graulich. Der Anblick ge„währt ein inneres Gefühl und eine Rührung, so sich nicht ausdrü„cken läßt; so wie dieses Browerus schon richtig bemerkte."

Man faltete den Rock wieder zusammen und machte alle Vorbereitungen, so wie die Ausschreiben zu dessen öffentlicher Aussetzung. Sonntag, den 9. September ward er im Dom vor der Schatzkammer hinter einem Glas aufgestellt; und der 27. September war der

letzte Tag der Aussetzung. Mehr als 227,000 Menschen aus der Nähe und Ferne haben ihn gesehen. Montags, den 1. October 1810 ward er zurückgezogen.

„Man blies den Staub davon, betrachtete ihn abermal näher, „fand keine Nath daran, wohl aber, daß die Rückseite mit Gaze „überzogen, die sich an manchen Orten losgelöst hatte und in Fa„sern herabhängt; die Vorderseite aber war mit rothblumigem Da„mast überzogen war, der größtentheils verschwunden und nur noch „geblättert anklebte. Man fand Nadelstiche mit Seide an den unter„sten Kanten und sonst in spätern Zeiten daran gemacht, die aber „nur den Ueberzug heften sollten. Auf dem linken Aermel ist ein „Loch oder Ausriß, so gewaltsam geschehen zu sein scheint, indem „der Stoff im Risse stark und wie neu scheint; die Kante davon ist „schwarzgrün und scheinen die Fäden des Einschlags eine andere „weißere Farbe gehabt zu haben, wie jene der Werbe. Die Fäden „sind so fein, daß man sie mit freiem Auge kaum unterscheidet. „Der Stoff scheint von Nessel zu sein. Nachdem man den heil. „Rock stark mit Weihrauch beräuchert, faltete man ihn, wie er ge„faltet war, nämlich jeden Aermel dreimal, umwand ihn mit drei „Stücken Taffet und legte ihn in die Kiste."

Ueber den ganzen Hergang ist ein ausführliches Instrument errichtet, welches den Acten beiliegt.

Der heil. Rock liegt jetzt in dem gemauerten Tische des hohen Altars in der Domkirche.

Das ist, was ich über den heil. Rock bis jetzt habe auffinden können. Entdecken sich in der Zukunft nicht Quellen, welche das Gesagte entweder entkräften oder bestätigen, so begnüge man sich einstweilen mit dem Gesagten.

Uebrigens liegt, um sich für eine alte Sache, die nicht vollkommen bewiesen werden kann, zu entscheiden, ein Hauptgrund in dem Gemüth des Menschen. Ist er, aus was immer für einer Ursache von Vorurtheilen eingenommen, so wird er sich allzeit gegen das erklären, was seinen Ansichten nicht entspricht. Hat er aber Vorliebe für eine Sache, so nimmt er halbe Beweise für vollgültige an, und überläßt sich gern dem Glauben, daß das, was er wünscht, wahr sei. Der Unbefangene zollt, ohne sich für das eine oder andere zu entscheiden, einer ehrwürdigen Sache, schon ihrer Antiquität wegen, Verehrung. Zu wünschen wäre es indessen, daß der Gedanke oder das Gespräch über den h. Rock in einem jeden eine fromme Rückerinnerung an die Leidensgeschichte Jesu veranlasse.

Geschrieben am Tage der Bekehrung des h. Paulus im Jahr 1834.

Ueber das ius spolii, oder das Recht rapite, capite, oder Rips-Raps.

(Schluß.)

Man hätte erwarten sollen, durch solche nachdrückliche und wiederholte Verordnungen wäre ein eben so ungerechter, als schändlicher Mißbrauch unter dem Theile der höhern Geistlichkeit abgeschafft worden, welche es sich zum besondern Beruf gemacht hatte, nicht allein die christliche Tugend, sondern den Gipfel derselben, die christliche Vollkommenheit, zu erstreben. Aber wie sehr findet man sich in dieser Erwartung getäuscht, wenn man die Klagen der Redonenser Synode liest, welche in derselben Provinz Tours im Jahre 1273 gehalten wurde, Klagen, die dahin lauten, daß die Verordnungen des Concils wenig oder nichts genutzt hätten. Das Uebel hatte sogar, wie aus den Bestimmungen dieser Synode erhellet, noch weiter um sich gegriffen. Um dasselbe zu hemmen, und, wo möglich, gänzlich auszurotten, wurde die frühere Anordnung erneuert und nach Maaßgabe des Bedürfnisses erweitert. Der zunächst hier in Betracht kommende dritte Kanon lautet: Ex cupiditate, quae radix omnium malorum est, procedit, quod Abbates, vel Priores, de loco in locum transferentes, vel translati, prioratus et alias administrationes vexantes, cessione, morte, vel mutatione Abbatum, Priorum, vel administratorum, bonis in eisdem inventis denudant; super quo alias in concilio edito apud Castrum Gonterii, per recolendae memoriae Vincentium praedecessorem nostrum, provida fuit deliberatione statutum; ne iidem Abbates, seu Priores, aut Administratores, prioratus huiusmodi seu loca vacationis tempore adeo denudare praesumant bonis in eisdem inventis, quin prioribus et monachis in eisdem manentibus usque ad tempora collectarum sufficiens provisio remaneret: et si contra facerent, ad dioecesani arbitrium punirentur. Sed *quia parum aut nihil utilitatis adhuc ex hoc evenisse comperimus:* nos statutum praedictum, sicut in praecedenti praedicto concilio plenius scriptum est, innovantes adiicimus; quod si Abbates, Priores, aut alii administratores, huius statuti concilii fuerint transgressores, praesentis auctoritate concilii ipso facto noverint se suspensos. Vergl. Harduin. Tom. VII. col. 664. Wie wenig das Kirchenvermögen in der damaligen Zeit ebenfalls gegen den Raub und die Plünderung der weltlichen Machthaber gesichert war, sieht man deutlich aus can. 1 der frühern und can. 4 der gegenwärtigen Synode, welche dieselbe nachdrücklich verbieten, unter Androhung der Excommunication und Hinzufügung von Seiten der letztern, daß jene Oerter, wo das weggenommene Kirchengut aufbe-

wahrt wird, so lange mit dem Interdict belegt werden sollen, als es der Bischof für gut findet. Die bis dahin besprochene Verordnung wurde endlich beinahe wörtlich wiederholt, can. 9 der Synode von Salmur vom Jahre 1276 (vergl. Harduin. Tom. VII. col. 739), can. 14 der Langesiensischen Synode (1278) (vergl. Harduin. Tom. VII. col. 762.). Alle bis dahin angeführten Verordnungen einzelner Provinzial-Synoden hatten es am Ende des dreizehnten Jahrhunderts noch nicht vermocht, den beschriebenen ungeheuern Mißbrauch abzuschaffen. Auch das Concilium Auscitanum vom Jahre 1300 hielt es noch für nöthig, allen geistlichen Körperschaften und den einzeln Personen die Plünderung der erledigten Kirchen unter der Strafe der Suspension ab officio et beneficiis zu verbieten, welche bis zur gänzlichen Restitution in Kraft bleiben sollte. Quaecunque, heißt es nämlich can. 2 der angeführten Synode, capitula, conventus, collegia et singulares personae, ecclesiarum cathedralium, regularium et collegiatarum vacantium, bona ipsarum occupaverint in earum dispendium et iacturam: eo ipso sint et tamdiu maneant ab officio et beneficiis quibuscunque suspensi, donec plene restituerint, id quod de bonis acceperint supradictis *).

Gleichwie die Aebte, so suchten auch die Bischöfe das Vermögen der erledigten ihnen untergeordneten Kirchen und verstorbenen Geistlichen sich anzueignen. Gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts war es schon ein förmliches Recht geworden, daß der Nachlaß der verstorbenen Beneficiaten dem Bischof als spolium zufiel. War während der Erledigung des bischöflichen Stuhles etwas entwendet worden, so mußte dieses innerhalb eines Monats restituirt werden. S. Thomassin Part. IV. lib. 4. cap. 33. n. 2. Die Bischöfe blieben hierbei nicht stehen, sie eigneten sich auch die sämmtlichen Güter einer erledigten Kirche zu. Das erwähnte Conc. Auscitanum verbot dieses aber nicht allein den Bischöfen, sondern auch allen andern Regular- und Secular-Prälaten. Episcopi, sagt dasselbe can. 3, Abbates, vel alii quicunque regulares, saeculares praelati, seu personae ecclesiasticae, qui vel quae bona dignitatum, prioratuum, vel ecclesiarum quarumcunque vacantium, sibi subiectarum, seu ad collationem, praesentationem, ordinationem, vel custodiam particularem, quae morientibus earum rectoribus vel ministris, in ipsis inventa, seu vacationis tempore obvenientia, quae in utilitatem earumdem expendi, vel futuris debent successoribus reservari, occupare, in suos usus convertere quoquo modo

---

*) S. eine ähnliche Verordnung von Bonifacius VIII. vom Jahre 1299. c. 40. de elect. et elect. postes. in 6to. (I, 6.)

praesumpserint: ipsi episcopi ab ingressu ecclesiae, ceteri vero ab officio et beneficio eo ipso tamdiu sint suspensi, donec restitutionem fecerint de praedictis: nisi ex causa rationabili hoc competere dignoscatur: quo casu de illis bonis intelligitur, quae deductis debitis ac aliis oneribus ipsarum ecclesiarum, et pro servitoribus, usque ad novos reditus supportandis, ex ipsis reperta fuerint superesse.

Ohngeachtet der Verbote der Concilien ließen die Bischöfe und Aebte und andere kirchliche Vorgesetzte doch nicht ab, das hinterlassene Vermögen der verstorbenen und ihnen untergebenen Geistlichen und der erledigten Kirchen an sich zu reißen. Der Papst Bonifacius VIII. verbot dasselbe ebenfalls im Jahre 1299 im Allgemeinen unter denselben Strafen und zwar der Strafe der excommunicatio minor für die Bischöfe und der gänzlichen Suspension (ab officio et beneficio) für die übrigen kirchlichen Würdenträger. Nur dann gestattete er denselben, die Hinterlassenschaft der untergebenen Geistlichen sich anzueignen, wenn sie hierzu ein besonderes Recht hatten, welches sich stützte auf ein besonderes Privilegium oder eine undenkliche Gewohnheit (consuetudo iam legitime praescripta), oder auf einen andern vernünftigen Grund; vergl. cap. 9. de offic. ordinar. in 6to (1, 16). Diese Spolien der Bischöfe und Aebte wurden ebenfalls mit Erneuerung der constitutio Bonifac. VIII. ausdrücklich verboten von der Synode zu Constanz vom Jahre 1417. Praelatis inferioribus et aliis huiusmodi, spoliorum exactiones praeter et contra iuris communis formam fieri interdicimus, constitutione felicis recordationis Bonifacii Papae octavi, quae incipit praesenti, super hoc edita specialiter, in suo robore duratura. Vergl. Harduin Tom. VIII. col. 860.

Nach dem Beispiele der Bischöfe machten nun auch die Päpste Ansprüche auf die Hinterlassenschaft der verstorbenen Bischöfe. Die ersten Ansprüche von Seiten der Päpste auf ein ius spolii findet sich im Jahre 1246. Die Veranlassung hierzu war folgende. In England hinterließen drei Archidiaconen nach ihrem Tode ein enormes Vermögen; zwei derselben waren ohne letzte Willenserklärung gestorben und das ganze Vermögen derselben war in die Hände der Laien gekommen. Sobald dieses der Papst in Erfahrung gebracht hatte, wollte er das Vermögen in Beschlag nehmen, sich stützend auf die Behauptung: ut si clericus ex tunc decederet intestatus, eiusdem bona in usus Domini Papae converterentur, und beauftragte mit jener Beschlagnahme die Jacobiten und Franciscaner. Allein der König verhinderte dieselbe. Dieses war indessen ein bloßer Versuch zur Ausübung eines Spolien-Rechtes, und nur in England an dem Vermögen von Geistlichen, welche ohne Testament gestorben waren, aber

ein ; :such ohne Erfolg. Vergl. Thomassin Part. 4. lib. 4. cap. 34. n. 3.

Ein eigentliches Spolien-Recht (droit de depouille) auf die Hinterlassenschaft der verstorbenen Prälaten erlangten die Päpste erst seit dem traurigen Schisma zwischen Urban VI. und Clemens VII. Der letztere nämlich, welcher seinen Sitz in Avignon aufgeschlagen hatte, reservirte sich, um seine sechs und dreißig Cardinäle zu besolden und den Aufwand seines Hofes zu bestreiten, alle reichen Beneficien nnd das Spolium der verstorbenen Bischöfe, Aebte und anderen Beneficiaten unter dem Schutze des Herzogs von Anjou, der die Regentschaft während der Minderjährigkeit Karls VI. führte, von dem man sagte, daß er bei der Beute betheiligt sei. Der Mönch von St. Denys, welcher das Leben Karl VI. beschrieben, erzählt: „Wenn ein Bischof gestorben war, so flogen von allen Seiten die Sammler und Untersammler der päpstlichen Kammer herbei, um das in Beschlag zu nehmen, was er an beweglichem Gute erworben hatte, obgleich dasselbe eher seinen Erben zu überlassen gewesen wäre, oder jeden Falles seinen Testaments-Executoren; es wurde nicht einmal gestattet, dasjenige herzugeben, was durchaus zur Erhaltung und Ausbesserung der Wohnungen nothwendig war. Die zeitlichen Güter der Klöster wurden ebenfalls nach dem Tode der Aebte in Beschlag genommen. Diejenigen, welche nachfolgten, konnten von dem Wenigen, was man ihnen gelassen hatte, die Mönche nicht unterhalten; um der Bettelei zu entgehen, waren sie gezwungen, entweder zu verkaufen oder um geringes Geld den Schmuck und das Silbergeräthe der Kirche zu verpfänden." Die Pariser Universität erhob sich gegen diese Neuerung; als aber derjenige, welcher hierbei den meisten Eifer bewiesen hatte, auf Befehl des Regenten in's Gefängniß geworfen wurde, mußte sie der Nothwendigkeit nachgeben und versprach dem Papste Clemens zu gehorchen.

Nachdem aber der König Karl VI. mit dem Alter auch ausgedehntere Kenntnisse und größere Characterfestigkeit erlangt hatte, erließ er i. J. 1385 ein Edict gegen das ius spolii des Papstes, welches mit vieler Kraft und Nachdruck zur Ausführung gebracht wurde. Ich glaube den Lesern dieser Zeitschrift keinen unangenehmen Dienst zu erweisen, wenn ich die hier in Betracht kommenden Stellen jenes Edictes wörtlich mittheile, um so mehr, da in denselben die verderblichen Folgen des ius spolii von Seiten des Papstes scharf und bestimmt bezeichnet werden. Nunc, sagt der König, cum Episcopum in regno nostro ab hac luce migrare contingit, Collectores et Subcollectores summi Pontificis in Provinciis, quibus subsunt huiusmodi Episcopi, ipsius summi Pontificis autoritate bona mobilia et immobilia ex decessu talium episcoporum relicta, etiam

illa, quae per suam industriam quaesierunt, quae amplius ipsorum episcoporum non sunt, neque censentur, sed ad suas haeredes, aut earum executores spectant, capiunt: et nihil de his in reparatione seu refectione aedificiorum et aliorum haereditariorum dictorum locorum Episcopalium eo casu convertentes: nulla etiam solutione, aut satisfactione dictorum episcoporum creditoribus facta per Collectores aut Subcollectores; praedicta bona haeredibus Episcoporum sic decedentium, qui ditiores inde nobis honestius in guerris nostris et alibi iuxta status eorum servire possent et deberent, totaliter amovendo, ac ipsos contra ius et consuetudinem exhaeredando, in iuris nostri, Regaliaeque post obitum Episcoporum, nobis in eisdem Ecclesiis competentis, ac totius Reipublicae praeiudicium non modicum et gravamen. Et non solum bona praedicta Episcoporum capiunt, sed etiam Monasterium, postquam Abbates viam universae carnis sunt ingressi: licet dicti Abbates non habeant, nec habere possint proprium. Ex quo sequitur, quod Abbates successores sic denudati bonis, servitium quod dicto summo Pontifici solvere necesse est, exhibere nequeant; nec valeant sibi et suis Monachis victualia, et cetera necessaria ministrare, unde divinum officium deseritur, officiaque ruinosa et cetera haereditagia remanent inculta. Mehre andere Verordnungen erließ derselbe König gegen das in Rede stehende, päpstliche Spolienrecht. Siehe dieselben bei Thomassin a. a. O. cap. 34. n. 6 – 8.

So fremd nun auch dieses Spolien-Recht den kirchlichen und Staats-Gesetzen war, so gegründet auch die Klagen gegen dasselbe sind; so hat es dennoch an Vertheidigern desselben nicht gemangelt. Unter diese gehört auch der Cardinal Baronius. Derselbe behauptet, die Päpste seien in der Ausübung des Spolien-Rechtes nur Vollstrecker der Kanonen gewesen; sie hätten das durch geizige Beneficiaten gesammelte Kirchenvermögen wieder zu seiner wahren Bestimmung zurückführen und aus demselben einen Schatz zur Unterstützung der Armen bilden wollen. Ad eiusmodi, sagt An. 397. n. 54. Negotiatorum potius dicendorum, quam Clericorum avaritiam compescendam cum sequiores essent Episcopi legis vindices, et ipsi interdum eodem morbo languerent: iure meritoque Romanus Antistes, ad vindicandas huiusmodi ex bonis Ecclesiae partas ac male congestas opes, per Provincias consuevit mittere exactores, quos vocant Collectores. De quorum importuna exactione cum querantur, has facile vitabant, et prudenter arte deludent, qui bona Ecclesiae quae supersunt, non congregarint, sed in pauperes erogarint. Habitantes enim in terra salsuginis, pauperes scilicet, clamorem non audient exactoris.

Allein das heißt das päpstliche Spolien-Recht mit Gründen stützen, die es weder in seiner Entstehung, noch in seinem Verlaufe hatte. Will man die Wahrheit gestehen, so muß man vielmehr behaupten, daß diejenigen Grundsätze, von welchen aus man das päpstliche Spolien-Recht bekämpfte, mehr mit dem Geiste und dem Buchstaben des kanonischen und bürgerlichen Rechtes übereinstimmten, als die Prätensionen der Päpste. Man betrachte nur die von uns angeführten Gesetze und die Klagen Karl's VI. Selbst durch Geist und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Päpste verzichteten auf dieses Spolien-Recht, wie auch Alexander V. auf der Synode zu Pisa (i. J. 1409) that, sess. 20. Dominus noster, sagt Thomassin a. a. O. n. 10, notificavit omnibus per organum domini Archiepiscopi Pisani, quod non intendit amodo, ut antea reservare bona, seu spolia Praelatorum, et aliorum morientium Praelatorum. Nach einer andern Ausgabe jenes Concils, der auch Harduin gefolgt ist, heißt es: dominus archiepiscopus Pisanus in praesentia Papae in concilio alta voce dixit, quod a parte Domini nostri Papae, qui praesens erat, dictus dominus noster compatiens statui ecclesiarum et paupertati, plene et libere revocabat reservationes factas de spoliis defunctorum praelatorum. Vergl. sess. 20. Concil. Pisan. bei Harduin tom. VIII. col. 93. Ja, wie sehr man gegen dieses Spolien-Recht war, und wie wenig man dasselbe in den bestehenden kirchlichen und staatlichen Gesetzen begründet finden konnte, erhellet offenbar daraus, daß man auf der Synode zu Konstanz dasselbe seinem ganzen Umfange nach untersagte. Cum, heißt es sess. 39, de spoliis et procurationibus, per papam facta reservatio et executio et perceptio procurationum, ordinariis et aliis inferioribus praelatis debitarum ratione visitationis, nec non et spoliorum decedentium praelatorum, aliorumque clericorum, gravia ecclesiis, monasteriis et aliis beneficiis, ecclesiasticisque personis afferant detrimenta; praesenti declaramus edicto, rationi fore consentaneum, et reipublicae accomodum, tales per Papam reservationes, ac per collectores et alios auctoritate Apostolica deputatos sive deputandos, exactiones seu perceptiones de cetero nullo modo fieri seu attentari; quin immo procurationes huiusmodi quorumcunque praelatorum, cardinalium etiam, vel ipsius Papae familiarium, officialium et aliorum quorumvis clericorum, in curia Romana vel extra, ubicunque et quandocunque decedentium, spolia seu bona eorum mortis tempore reperta, plene et libere pertineant illis, et per illos recipiantur, quibus alias, praefatis reservationibus, mandatis et exactionibus cessantibus, competerent et pertinere deberent. Vergl. Harduin Tom. VIII. col. 859 und 860. Diese

Entscheidung, obgleich eine rein doctrinelle, sagt Thomassin, war ohne Zweifel von der größten Wichtigkeit, weil sie von einer so hohen Versammlung ausging. Nichts desto weniger widerrief der Papst Martin V., der in der folgenden Sitzung gewählt worden war, und auf die Annaten in der ein und vierzigsten Sitzung der Synode verzichtete, keineswegs die Spolien. Dieses Recht erneuerte sich mit jedem Tage; wenn man es nicht in Frankreich abschaffen konnte, um so weniger in mehren andern Staaten.

Der Papst Pius II. wollte das Spolien-Recht in Frankreich wieder einführen. Allein der König Ludwig XI. widersetzte sich dieser Einführung durch ein Edict vom Jahre 1463 nach dem Beispiele Karls VI. Praecipue bona Praelatorum et virorum ecclesiasticorum decedentium, tam Regularium, quam Saecularium, quae spolia defunctorum interdum nuncupantur, nullatenus per Papam aut suos Officiarios usurpari. Noch strenger untersagte Ludwig die Spolien durch sein Patent vom Jahre 1464, und bedrohete alle mit Verbannung und Einziehung des Vermögens, welche seinem Verbote entgegen handeln würden. Aus allem diesem mag man erkennen, was an der Behauptung ist, das Spolien-Recht der Päpste sei in den Ländern, wo die Cleriker testiren durften, auf die Güter, worüber dieses nicht geschehen war, beschränkt. Frankreich beweist hiervon das Gegentheil. Wo dergleichen Beschränkungen auch vorkamen, sind sie weder von den Päpsten, noch von den Bischöfen ausgegangen. In dem sechszehnten Jahrhunderte wollten noch die Päpste den Prälaten und den übrigen Beneficiaten das Recht zu testiren nicht gestatten. Pius IV. verbot allen Geistlichen durch seine constitutio „Grave vobis“ vom Jahre 1560 ohne Erlaubniß des römischen Stuhles zu testiren, reservirte die Hinterlassenschaften derselben der apostolischen Kammer, und erklärte zukünftige Schenkungen oder letztwillige Verfügungen darüber für null und nichtig. Vergl. Bull. Mag. Tom. II. S. 9. Tenore praesentium decernimus et declaramus, omnia et singula testamenta, donationes, in illis vel mortis causa factas, cocidillos, legata, et quaecunque alia in ultimis voluntatibus per quoscunque Ecclesiarum praelatos, etiam si Patriarchali, Archiepiscopali, vel Episcopali praefulgeant dignitate, ac quorumvis monasteriorum cuiuscunque Ordinis Abbates, seu commendatorios ac presbyteros, et alias quaslibet Ecclesiasticas personas praedictas, et quascunque alias, quae ex bonis, et redditibus Ecclesiasticis, et beneficiorum fructus percipiunt, absque nostra seu eiusdem sedis speciali licentia et facultate, quomodolibet quae in futurum ab illis quocunque praetextu, aut quaesito calore, etiam in hospitalium et aliorum piorum locorum huiusmodi de dictis redditi-

bus fieri, condi, testari, seu relinqui, aut quovis ultimae voluntatis titulo disponi contingerit, nulla, irrita, inania, invalida ac nullius prorsus roboris ac momenti fore et esse .... Bona quaecunque posthac in dictis testamentis relicta, tamquam spolia ad nos et eamdem cameram (apostolicam) spectantia et devoluta. Eine ähnliche Verordnung erließ Pius V. im J. 1576. Vergl. „Constitutio Romani Pontificis" Bull. M. Tom. II. p. 253 und cap. 2. de spoliis clericor. in 7mo (3, 3); ferner Gregor XIII., vergl. c. 3, 4 eodem. Seit dem sechszehnten Jahrhundert fiengen aber die Spolian an, allmählich außer Gebrauch zu kommen. Nach der Praxis und den bürgerlichen Gesetzen der meisten Länder wurden die Anverwandten der Geistlichen, wenn letztere auch kein Testament hinterlassen hatten, zur Erbschaft gelassen, und selbst jenes Vermögen, welches aus dem Amte erworben worden war, und Rechte auf Spolien, von welcher Seite her sie auch kamen, wurden nicht mehr anerkannt. Gegenwärtig sind dieselben in den meisten Ländern verschwunden. Allerdings ist in unserm corpus iuris canon. die Rede von einem ius spolii z. B. c. 3. q. 1 und 2, de restitut. spoliat. (2, 13), und in 6to eadem (2, 5); allein dieses betrifft einen ganz andern Gegenstand. Man versteht darunter ein Rechtsmittel, also ein Recht, dessen man sich in Form einer Klage (actio spolii) bedienen kann, wenn man auf irgend eine Weise, auch ohne Arglist des Spolianten, in einem bisher stattgehabten factischen Zustande, welcher dem gemeinen Rechte nicht widerstreitet, gestört wurde. Vergl. hierüber Thibaut's System des Pandecten-Rechts S. 317. 7. Aufl.

Selecta exempla testimoniorum ecclesiae Armeniae de sancta sede Romana *).

§. 1.

De s. Petro.

1. **Sanctus Gregorius Armeniorum Illuminator saec. IV.** *(in sua Catechesi apud Agathangelum, pag. 197, 198. Ed. CP. an.*

*) Als Pius VII. im Jahre 1800 zu Venedig zum Papste gewählt worden war, besuchte er unter andern auch das berühmte Mechitaristen-Kloster auf der Insel St. Lazaro bei Venedig. Um das Andenken an diesen ehrenvollen Besuch zu erhalten, gaben die Mechitaristen-Väter eine kleine Schrift heraus, welche den Titel führt: Ecclesiae Armeniae,

1709). „Veri igitur discipuli olim congregati ad verum ma-„gistrum Iesum Christum Dominum nostrum Salvatorem bene-„ficum, Filium Dei unctum, ab eo interrogati sunt .... Quo-„rum qui primus erat Petrus dixit: *Tu es filius Dei vivi:* pro-„pter quod et beatitudinem consecutus est .... Atque *eum* „*fecit Petram firmamenti omnium Ecclesiarum.*"

(*) 2. Literae conventionis inter s. Silvestrum Papam beatae recordationis et s. Gregorium Apostolum Armeniorum cognomento Illuminatorem (saeculo quarto). „Praesens edictum „subscriptum fuit a me Eusebio seu Silvestro Papa Principum „Apostolorum Petri et Pauli successore: qui coeli ac terrae „clavibus potestatem habeo super christianas nationes univer-„sas ab Occidente usque ad Orientem: qui in coelo ac terra „ligo solvoque, potens in omni universali Iesu Christi Ecclesia „Ordinator atque Arbiter, Silvester Summus Pontifex Romae „atque Orbis universi."

3. S. Iacobus Episcopus Nisibenus s. Gregorii Illuminatoris Patruelis, seu Amitae filius. *(Serm. VII.)* „Simon caput disci-„pulorum .... ut primum lavit peccata sua lacrymis fletus „sui, suscepit eas Dominus noster, fecitque *illum fundamen-„tum, et vocavit eum Petram aedificii Ecclesiae.*"

4. S. Isaac I Parthus Catholicus saec. V. ineunte *(Homil. de Eccles.)*, „Quid ergo intelligendum quod ad Petrum dictum „fuit, *Tu es Petra;* nunquid velut unus lapidum? absit. Sed „homo rationalis, atque *princeps Apostolici Ordinis.* Et quo-„niam fide inconcussa professus est Christum Filium Dei vivi, „ideo beatitudinem obtinuit, et nominatus est Petra; itaque „*aedificati super eum* non lapides sunt inanimi, sed homines „illius fidei participes."

5. S. Moyses Grammaticus Chorenensis saec. V. *(Chriarum lib. VIII Exempl. 5)* Petrum ita loquentem inducit: „A quo „(Christo) deinceps honorificatus fui, primorum factus princeps „per Primatum." Idem Petrum nominat: *(ibid.)* „Claviger „Regni Coelorum, Fundamentum Ecclesiae."

---

eiusdemque doctorum de S. Sedis Rom. suprema auctoritate, deque S. Petri Apostolorum Principis eiusdemque Successorum Rom. Pontif. primatu selecta Testimonia etc. anno MDCCC. Der Redacteur der Annali delle Scienze religiose, Abbate de Luca hat in Erwägung, daß die wenigen davon abgezogenen Exemplare vergriffen worden, das Ganze von neuem in armenischer Sprache nebst der lateinischen Uebersetzung im 5. Bande Nro. 13 seiner Annalen abdrucken lassen. Den Lesern dieser Zeitschrift wird es ohne Zweifel willkommen sein, diese Zeugnisse in der lateinischen Uebersetzung nachstehend lesen zu können, da dieselben bisher in Deutschland unbekannt geblieben sind.

(*) 6. Eznigh Colbensis saeculo V., edit. venet. p. 263. „Non ego tantum Paulus, minimus Apostolorum, qui dignus „mysterio fui, id nequeo; sed ne Petrus quidem ipse, Aposto- „lorum Princeps, hoc si vidisset, explicare posset."

7. B. Ioannes Mandacunius Armeniorum Catholicus saec. V. (*in concione sua apud Pharbensem*). „Petrus Ianitor et Clavi- „ger Regni Coelorum."

8. Ananias Siracunius saec. VII. (*Lib. Astronom.*) Arietem, primum in Zodiaco signum, Iudae comparat inter filios Israel, et Petro inter Apostolos dicens: „Ex Apostolis autem Petrus, „non quoad electionem, sed secundum cognominis societatem (*scilicet cum Christo proprie nominato* Petra, ut *I ad Corinth.* „*X, 5*), et per praesidialem Primatum in choro Apostolico."

(*) 9. Moyses Calcatensis (Historia Albanorum Orientalium saeculo VIII.). „Beatus Petrus animo reputans se, non ob- „stante negatione sua, semper fuisse Caput Apostolorum, ac „simul clavigerum et principem regni coelestis."

10. Chosroes Magnus, Episcopus Anzavazenus saec. X. (*in Comment. Div. Off. pag. 362*). „Apostolorum caput Petrus „claviger regni Coelorum . . . . qui *Petra* a Domino nomina- „tus est, et fundamentum Ecclesiae positus fuit . . . . Romae „crucifigebatur capite deorsum inverso, cursum vero ad Coe- „lum dirigebat, etc." Idem passim nominat Petrum *Caput Apostolorum*, sicut et Romam *Magnum Thronum*. (*ibid.*)

11. S. Gregorius Narecensis praememorati Chosrois filius (*in Praeconio Apostolorum*). „Primus, praenumerandus, et „honorifice praeferendus, Petra firmata, et crepido fundata, „lapis nominatissimus, septenaria professione (*scilicet nominis* „*Christi, quod septem constat literis*) aptissime descriptus . . . . „electus, et gloria ornatus Cephas." Idem in *Praeconio s. Iacobi Nisibeni:* „Choragus Apostolorum classis benedictae."

12. Gregorius Magistrianus saec. XI. (*Epist. ad Abrehim.*). „Denique unus cruci affigitur capite inverso, et crucem oscu- „latur, atque in cruce eumdem (Crucifixum) praedicat; ille „quidem qui *fundamentum est fidei Apostolorum et Prophetarum.*"

13. Nierses IV. Claiensis Catholicus saec. XII. Scinorhali, (*i. e. Gratiosus*) nuncupatus (*lib. Versuum Hisùs Vorù, h. e. Iesu Fili.*).

„Et proprium sibi nomen Petrae
„Immobilis concessit illi:" (Petro.)

Idem *ibid.*

„Discipulorum supremi
„Sanctae Fidei, immobilis Petrae."

14. Sarchis, h. e. Sergius Doctor mellifluus, Niersis Claiensis Condiscipulus (*in Praef. Comment. I Epist. s. Petri.*). „Petrum autem cum memoro, quem dico? . . . Eum certe, qui „*Petra nominatus*, *et in fundamentis Ecclesiae positus fuit* . . . „Claudentem et reserantem Portas Coeli . . . Verum Evangelistam, et coelestem Operarium: sapientissimum Architectum, „et absque fundamento aedificatorem, cuius manus fundamenta „iecerunt Ecclesiae in magna Antiochia et in oculo orbis terrarum Roma." Et in illud Cap. I, v. 1. *Petrus Apostolus Iesu Christi*, sic eloquitur: „Aliud erat ei nomen a suis domesticis „impositum, scilicet Simon. Verum oculus Iesu omnia cernens „cum perspexisset illius fidei soliditatem contrariis affectibus „minime cedentem, mentem eius in bono perstantem, mutavit „etiam nomen illius omnino ad imaginem eius Fidei. Intuitus „(inquit Ioann. I, 42) eum Iesus ad se venientem dixit: *Tu es* „*Simon filius Iona; tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus.* Vidistine verum honorem ab optimo et sapientissimo „Domino collatum Famulo? quem nemo carne et fluxa hac nostra natura praeditus obtinuit: nec ullus Iustorum, nec sanctorum Prophetarum, neque Evangelii discipulorum, nisi solus Beatus iste." Cuius mysterium explanat idem auctor (*in Comment. Epist. II Petri I, 1*) dicens: „Dominus noster honore „decoravit Beatissimum Petrum mutans ipsius nomen ad similitudinem antiqui Abraham et Iacob, ut eum quoque Patrem „multarum gentium efficeret veluti Abraham, quin etiam eo excellentiorem, divinioremque. Ille enim mortalis cum esset, „mortalis generationis Pater fuit, ideoque in nominis commutatione unius elementi additamentum accepit. Iste vero quoniam *Pater spiritualis generationis erat futurus*, *et Caput atque Dux*, integram recepit nominis mutationem: Simonem „nominans Petrum, qui interpretatur Petra, et *super illam* „*aedificandam promittit Ecclesiam*, superiorem cunctis adversitatibus tentationum, quae sunt portae Inferi."

Idem auctor non semel vocat Petrum:

„Caput ac Praesidem Apostolorum: Fundamentum fidei: „Caput et Ducem novae Gratiae: Os totius Ecclesiae, etc." quemque ita alloquitur (*in fine Comment. 1 Epist. Petri*): „Precor te, Pater venerabilis, Caput, Dux, Apostole et Praefecte „novi Foederis et Populi, universam plenitudinem Ecclesiae „commendabis Domino Verbo, ut inconcussa firmitate stet supra fundamentum professionis tuae et confessionis. Aperi „nobis clausas Coeli portas: fac nos omnes dignos videre te „in tua gloria sicut solem clarificatum, vel potius soli ipso

„praecellentibus (*scil.* Angelis) assimilatum, et cum Christo re-„gnantem etc."

15. S. Nierses Lambronensis Archiepiscopus Tarsi in Cilicia eodem saec. XII sic s. Petrum alloquitur (*in Expos. Missae, Serm. de Eccl.*): „Secundum a Christo te agnovimus, o „Petre, Caput post Caput tu sedisti nobis eius discipulis: Pe-„tram firmitatis cunctis nobis te iecit fundamentum huius Tem-„pli: Agnos et oves in tuas concredidit manus pascendas, ac-„cepto dilectionis tuae pignore." Idem Petri auctoritatem sic exponit (*ibid.*): „Nunc itaque ecclesia Dei, Populus christianus „in tres classes discernitur, nimirum, in Plebem, Ministros et „Presbyteros. Atque isti iterum in singulis classibus distin-„guuntur in tres Gradus. Ordo Presbyterorum in Archiepisco-„pum, Episcopos et Sacerdotes, Secunda Classis Ministrorum „dividitur in tres Gradus, in Diaconos, Subdiaconos et Cleri-„cos. Tertia vero Classis Plebis, non secundum gradum, sed „sola fide discriminatur in Ascetas, seu Monachos, Populos „Sanctos et in Fideles Catechumenos." Hic porro similitudinem hos inter et Choros Angelorum distinctorum in tres trinos gradus referens, sequentia subiungit: „His ternis Classibus „praeficiens Christus Apostolorum Caput Petrum, illi commisit „eas pascere iuxta diversa dilectionis vim. *Simon*, inquit, *di-„ligis me?* et cum fassus est, tum dixit: *Pasce agnos meos*, „nimirum communem Plebem. Secundo autem dilectionis exi-„gens confirmationem, adiecit: *Pasce oves meas:* ut scilicet „Sacerdotali dignitate regeret Agnos, et Ministrorum Classes. „Denique amplius dilectionis acceptans pignus, tum dedit ei „potestatem Summi Sacerdotii, praesidendi Presbyteris, ac eis-„dem subiunctis Ministris et Populo . . . . Petrus dignus effici-„tur summum ascendere gradum Pontificatus, atque pascere „Arietes Presbyterorum Classem, et Oves ordinem Ministrorum, „et Agnos Coetum Populorum."

Idem ibi in illud Zachariae III, 9. *Super Lapidem illum septem oculi*, inquit: „Super illum sunt septem oculi, id est, „Spiritus Sanctus, qui descendit a Iesu, et requievit super „unam eius Ecclesiam, *quae etiam firmata est super Simon „septem virtutibus.*"

Idem in Comment. Psal. XXVIII. *Afferte Domino filios Arietum*, ita disserit: „Per filios Arietum intelligimus illum „ipsum, qui hanc precationem adhibet, qui natus est ex Arie-„tibus secundum spiritualem partum, nempe a Rectoribus Ec-„clesiae per doctrinam: etenim illi sunt Arietes, Presbyteri, „Patres, qui praesident gregi, quosque pascendos commendavit

„Dominus sancto Petro post Agnos et Oves. Cum enim dedis-„set pignus dilectionis ter repetitae, dixit: Pasce Arietes meos, „illos scilicet qui dignitate praestant Ovibus, ita ut esset non „tantum *Pastor, verum etiam Archipastor.*“ Et infra in illud: „*Dilectus quemadmodum filii Unicornium*, ait: „Quem initio „Arietem nominavit, patremque istius, eundem hic Unicornem „dicit, qui sunt sancti Apostoli, et illorum Sectatores, *quorum* „*Pastor et Caput erat Petrus.*“

Idem Lambronensis Doctor in Oratione habita in Concilio Tarsensi (pag. 27). „Aedificaturi sumus intelligibile Templum „Dei, quod fundatum est super Petrum.“

(*) Gregorius Doctor Nareghensis aut Sgheurensis, saeculo X sive XIII. „Salvator ipse primum Confessorem Petrum con-„stituit Ecclesiae suae fundamentum dum illi dixit, eum con-„fessione sua fundamenti petram factum esse, seque super „hanc petram Ecclesiam suam aedificaturum, id est omnes fide-„les, ac veros Confessores Triadis Consubstantialis, eiusdem-„que naturae.“

16. Ioannes Ezenganus Doctor saec. XIII. (*Comment. in Matth. c. X, v. 2*). „Quamquam omnes erant principales, ta-„men Petrum illis praeficit Caput: nec tantum illis, verum „etiam Agnis et Ovibus, et Arietibus Pastorem eligit. Quo-„niam vero aliquis est Primus ratione ordinis, et alius ratione „virtutis; cum iste utroque polleret, ordine scilicet propter „aetatem provectiorem; et virtute ob fervidam dilectionem, et „intrepidam fidem; ideo honoris causa illum nominat Primum.“

Idem Doctor (*ibid. XIII. 24*). „*Tu es Petra* simul cum „tua professione, *et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam* „*meam*“ Idem (*ibid. XVI, 18.*) „Quemadmodum Pater meus „dedit tibi agnoscere me, similiter et ego *pono te Petram fidei* „*a te initium faciens:* non enim dicit, facio, sed *tu es Petra* „. . . . . At tu cerne hic virtutem Domini, quod virum unum „piscatorem omnibus lapidibus duriorem effecerit, ita ut licet „totus orbis impetum faciat in illum, non poterit praevalere „. . . . sicut Pater dicebat Ieremiae: *Posui te tanquam colum-„nam ferream, et velut murum aereum:* illum tamen uni na-„tioni, hunc verum Filius toti mundo ineluctabilem; et iure „quidem, nam quod ipse aedificat, quis potest destruere?“

17. Basilius Doctor saec. XIV. (*in Comment. s. Marci c. XIV, v. 15*). „Coenaculum grande est Ecclesia magna, ubi „Dominicum Pascha paratum est: *Paterfamilias domus est Pe-„trus Apostolus, cui commisit Dominus domum suam*, quo factus „est unus Grex, unus Pastor, et una Ecclesia.“

Eadem fere repetunt ceteri Armeniorum Doctores saeculis subsequentibus, quibus adiiciemus etiam Libros Liturgicos eadem pariter docentes ubique, ex quibus pauca haec subiecta sufficiant.

18. Rituale Armeniorum Ecclesiae (*Arm. Masdotz.*) in Benedictione Lapidis fundamenti Ecclesiae. „Domine Deus no-„ster, qui nomen Sancti principalis Apostoli Petri vocati Pe-„tram, et super eum (*vel eam*) aedificasti universam Ecclesiam „Catholicam.“

19. Hymnarium (*Arm. Sciaragàn.*) (Deus) „qui Beatum „Petrum nominasti fieri Supremum electorum Apostolorum clas-„sis, Caput sanctae Fidei, Fundamentum Ecclesiae. Qui essen-„tiam ineffabilis Unigeniti superna revelatione Patris profitens, „beatificam meruit gratiam, Petra inexpugnabilis a portis In-„feri.“ Ibidem passim s. Petrus nominatur: „*Petra Fidei Ec-„clesiae; Caput electi pusilli gregis, etc.*“

20. Carminum et Melodiarum Liber (*Arm. Canzaràn.*). „Petre et Paule Christianorum gloria, magna est hodie vestra „festivitas in urbe Roma . . . . quorum unus tu Petra anguli „Ecclesiae positus es, alter super te aedificabat homines.“ Item: „Gratia tua coelestis, velut solis fulgor in animum Si-„monis illapsa, aedificabat Templum tribus in partibus totius „mundi, in Asia, Libya, Europa.“ Rursus: „Praesidens chori „(Apostolorum), Caput gregis electi, thronum tenens tuum, „Petrus admirabilis, Petra fidei.“ Et post duodecim Apostolos recensentur: „Septuaginta numero (Discipuli), eorumque quin-„genti Sectatores . . . . Choragus vero horum trium generum, „in Sede fidei, Petra inexpugnabilis a portis Inferi, Clavis „Paradisi . . . . Cruce (a te Christe) praenuntiata coronatus „ad tuam similitudinem, consecrator summi viri fratris tui (s. „Iacobi) in prima Sede (Hierosolymae).“ Item: „Caput Eccle-„siae et Petra, Fundamentum immobile, Princeps electae Clas-„sis, primus profitens Unctum Deum Petrus Apostolus.“

21. Synaxarius, seu Legendarius (*Arm Aismavurk.*) (22. ian.), Apostolus Christi s. Petrus, *Petra Fidei et Caput s. Ec-„clesiae*, apprehensus ab Herode in carcerem fuit coniectus.“ Item (29 Iunii) „Magnus Christi Apostolus s. Petrus, *Petra „Fidei et Fundamentum Ecclesiae.*“ Item (23 octob.) „Petrus „Petra Fidei, et *omnium maximus, Vices gerens Christi*, assensu „et voluntate omnium ss. Apostolorum elegit Iacobum iustum, „et ordinavit eum Episcopum Hierosolymae.“

(*) Ac die 27. Decembris. „Christus ipse eum beatum ap-„pellavit, eumdemque Ecclesiae suae constituit fundamentum,

„eique coeli claves dedit, eumque caput sanctorum Apostolo-„rum fecit, uti illi ipsis loco Christi imperaret.“

22. Homiliarius (*Arm. Giarrendir.*), in Vita ss. Cypriani et Iustinae. „Petrum in medium afferebat, fundamentum et „Canonem Ecclesiae, atque Claves Coelorum a Christo acci-„pientem.“

§. 2.

De successore s. Petri et primatu sedis Romanae.

1. In Nomocanone, sive Iure Ecclesiastico Armeniaco, cuius auctor fuit Mechitar Coscius Canzacenus Doctor saec. XII labente, ac XIII ineunte, adiuvantibus illum aliis Armeniorum Doctoribus Iurisperitis, qui cap. CCXXV postquam coelestem Hierarchiam enumeravit I Angelos; II Archangelos; III Principatus; IV Virtutes; V Thronos; VI Potestates; VII Dominationes; VIII Seraphim; IX Cherubim; deinde Ecclesiae quoque Hierarchiam ad novenarium reducit numerum, ubi tres postremi sunt isti, videlicet: „VII Episcopi; VIII Catholici, Episcopo-„rum praecipui, qui digniorem habent Sedem, Seraphim assi-„milati . . . . IX Chorus *omnium supremus Papius* (vel ut „aliud exempl.), *Francus* (i. e. Latinus, sive Europaeus) *Papa*, „Cherubim habens similitudinem, cuius est Regum ordines in-„stituere.“

2. Synaxarius XXIV mensis maii refert hominem quemdam saecularem a Presbytero excommunicatum, et post illius obitum poenitentia ductum absolutionem quaeritasse; et mox de illo subdit: „Peragrabat Monasteria, et peritiores Armenio-„rum Doctores consulebat, remedium insanabili aegritudini „suae petendo. Cui responsum dederunt sapientiores tunc tem-„poris Praesules, dicentes: ad sanationem gravissimi vulneris „tui nullum superest remedium, nisi ut Romam pergas, ubi „sunt aperientes et claudentes Regnum Coelorum, ss. Apostoli „Petrus et Paulus, atque ligantes et solventes in Coelo et in „terra; ipsi possunt vulneribus tuis mederi. Ille autem sine „mora properavit proficisci; pro nihilo ducens itineris longitu-„dinem, ac Deo favente pervenit ad Urbem.“ Atque ibi, ut fuse prosequitur narrator, absolutionem mire consecutus est. Narratio haec licet nonnullis videatur dubiae fidei, manifeste tamen probat universam Armeniae nationis persuasionem de suprema auctoritate Sedis Apostolicae.

3. Vitae ss. Patrum (*Ed. CP. c. XVI, pag. 350*), referunt tres viros religiosos seipsos evirasse per inscientiam, quamobrem cum a Sacrorum communione interdicti fuissent a Patriar-

chis Alexandrino, Antiocheno et Hierosolymitano; „Tunc dixe-„runt ad invicem: adeamus Papam Romae, et ipse iudicium „nobis ferat hac de re. Profecti itaque ad Romanum Pontifi-„cem, retulerunt illi haec omnia dicentes: ita atque ita ege-„runt nobiscum (ceteri Patriarchae). Nos autem ideo venimus „ad te, ut iudicium facias nobis: *Tu enim es dominus et Caput „eorum omnium.*"

4. Hymnarium, in Hymno de Ecclesia ita canit: „Salvum „fac filium servi tui, quem per Romanam Sedem honore auxi-„sti, ubi posuerunt Petram Fidei, et fundamenti sanctae Ec-„clesiae."

Illud *filium servi tui*, varie exponitur, sed ad rem nostram animadvertendum venit id, quod eo loco profitetur Petram fidei, et fundamentum s. Ecclesiae in Romana Sede fuisse collocata.

5. Zacharias Catholicus saec. IX. in illud Luc. II, 1. *Exiit edictum a Caesare Augusto*, mystico sensu sic praeclare disserit. „Antequam natus esset (Iesus) in Bethlehem, terrestrem pote-„statem defert Romanis, quae quarta est Bestia a Daniele „praenunciata; Romae enim *Sedem Petri et Pauli*, *ac princi-„palitatem s. Ecclesiae erat conditurus*, et ad fidem vocaturus „Regnum Romanorum, ut esset virga christianae professionis „supra adversarios Crucis Christi."

6. Nierses IV. Claiensis Armeniorum Catholicus in Epist. I. ad Manuelem Comnenum Imperatorem. „Imo etiam accepi-„mus, quod *Sanctus et primus omnium Archiepiscoporum Pon-„tifex Romanus*, *et Vicarius Petri Apostoli* de suis Sapientibus „delegavit (aliquos) ad agendum coram Sacram Maiestatem „Vestram de concordia Fidei."

Idem Doctor et Poeta praeclarus in Carmine elegiaco pro Edessa urbe ab infidelibus capta sic alloquitur Romam:

„At tu, Roma, urbium mater, alma et veneranda,
„Sedes Petri Magni, Apostolorum Principis,
„Ecclesia immobilis, aedificata supra Petram Cephae,
„Invincibilis a portis Inferi, et Coelum obsignatum reserantis.
„Vitis decora pluribus ornata palmitibus,
„Firmissima radice praedita planta Pauli,
„Eiusque sanguine irrigata, ut Paradisus in Eden."

7. Leo Princeps, qui primus fuit Armeniorum Rex in Cilicia, accipiens coronam ab Innocentio III. A. D. 1198, Cyriaco Historico referente: „Adeo sibi gloriae duxit Apostolos Petrum „et Paulum, qui sunt in urbe Roma, tamquam si ab illis acce-„pisset benedictionem coronae." Ipse autem Rex Leo suam

ad Pontificem epistolam ita exorditur: „Leo Armeniorum Rex, „Reverendissimo in Christo Patri et Domino Innocentio, Dei „gratia Summo Pontifici, et Universali Papae tanto ac tali ho-„nore dignissimo .... Gloria, laus et honor Omnipotenti Deo, „qui vos tantum et talem Pastorem Ecclesiae suae praesse „voluit, vestris bonis meritis exigentibus, et tam fructuosam „et firmam fabricam super fundamentum Apostolorum compo-„nere; et tantum lumen super candelabrum positum, toti orbi „terrarum ad salutem totius Christianitatis effundere dignatus „est, etc." *apud Innoc. III. lib. II, Ep. 208.*

8. Gregorius VI. Abirad sub eodem Rege Catholicus Armeniorum, in Epist. I. ad eundem Innocentium III.: „Vobis qui „estis Caput post Christum, consecrati ab eo, et Caput Catho-„licae Ecclesiae Romanae, Matris omnium Ecclesiarum, adeo „prudentes et Sancti, quod debetis esse in loco Apostolorum „sublimis Papa; et vobis sanctis Archiepiscopis, Episcopis, Car-„dinalibus, Presbyteris, Clericis, et omnibus qui sunt de ve-„stra sancta Ecclesia, Salutem et Fraternitatem. Pax Dei sit „inter vos. Gregorius servus Iesu Christi, per gratiam Dei „Catholicus totius Ecclesiae Armeniorum, filius vestrae sanctae „Ecclesiae, quae est fundamentum legis totius Christianitatis „.... Cum vos qui estis Caput, estis incolumes; nos qui su-„mus corpus, bene valebimus per vestram Benedictionem .... „Et libenter volumus legem, et fraternitatem sublimis Eccle-„siae Romanae, quae est Mater omnium Ecclesiarum; et nos „solebamus eam habere, et nunc eam habemus, et libenter „volumus esse ad vestrum mandatum, etc." *apud Innoc. III. lib. II, Ep. 206.*

Item in Epist. II. „Post Deum, qui est Caput omnium bo-„norum, Apostolicam Sedem tenenti, et Summo Capiti totius „Ecclesiae, et totius terrenae Sedis, magno Christi Confessori, „primae domus hospitalitatis totius Populi et Religionis, et „Successori Beati Petri maioris nati post Christum Principis, „et Patris totius mundi, sedenti secundum Deum, et portanti „Christum in corpore suo, Innocentio Dei gratia Summo Pon-„tifici, et universali Papae summae Sedis Romanae urbis .... „Gregorius minimus Episcopus, Catholicus omnium Armenio-„rum, etc." *apud Innoc. III. lib. V, Epist. 45.*

9. Concilium Mechitaris Catholici, id est Sisense VI. Anno 1342 coactum: „Secundum iura Canonica et civilia, Successo-„res habent auctoritatem Praedecessorum suorum. Papa autem „est Successor Apostoli Petri, et Catholicus est Successor „Thaddaei Apostoli, et habet auctoritatem eius. In Nicaena vero

„Sancta Synodo (quo nomine et Sardicensis Synodus citari so-„let), Sancti Patres congregati, quorum determinationes et „Canones valde acceptabiles sunt apud nos, sententiam dede-„runt, Romanam Ecclesiam Caput esse omnium aliarum Eccle-„siarum, cuius Caput est Papa. Ideo Catholicus Armeniorum, „et alii Patriarchae sub potestate eius sunt, etc.“ *SS. Conc. nova Collect. Tom. XXVI. pag. 1256, resp. ad Artic. 84.*

Ibidem *ad Artic. XCVI. pag. 1259.* „In prima et secunda „Synodo Nicaeni Patres sententiam dederunt, quod Ecclesia „Romana Caput esset aliarum Ecclesiarum: similiter et Ponti-„fex Romanus excellentior quam alii Pontifices. Igitur non sic „dicimus et habemus non solum quia in Sancta Synodo deter-„minatum fuit, sed quia Christus Oves suas Petro recommen-„davit pascere.“

10. Annalium Baronii Continuator Odoricus Raynaldus, *(Anni 1564, n. 51, Tom. XV, Edit. Luc. pag. 525.)* „Ro-„mam (inquit) pervenit Michaelis Armeniorum Patriarchae „(sive Catholici) Internuntius, qui subiectas Literas ad Pium (IV) „attulit .... A Porta Eccimiazin, et ab omnibus Sanctis ibi „commorantibus, et a cunctis Archiepiscopis et Ministris illius „loci, et a Michaele Patriarcha, et ab omnibus Fratribus di-„lectis, qui omnes simul devote osculamur Reliquias Sanctorum „Apostolorum, et cum affectu etiam osculamur pedes Patris „nostri s. Pii Quarti, qui vere Petrus est. Pacem quoque da-„mus omnibus Reverendissimis Cardinalibus, cunctisque Regi-„bus ac Principibus Christum diligentibus, Amen. Certiorem „facimus Sanctitatem tuam, quod anno Domini MDLXII, vige-„sima die mensis maii de Sebastea Civitate ego Michael Ca-„tholicus miserim ad Beatitudinem tuam Abagarum benedictum, „cum duabus Literis .... firmiter sperantes, ac petentes, ut „confirmetis et renovetis Condacium nostrum, quod olim Bea-„tissimus bonae memoriae Papa Silvester, et Sanctus Constan-„tinus Imperator largitus est Regi nostro Tartaro (legendum „Tartato, id est Teridato) et s. Gregorio primo nostro Patriar-„chae, seu Catholico .... Nos autem omnes obedientes sumus „Sanctitati tuae, ac verbo tuo, etc.“

Interrogatus autem de Fidei articulis Abagarus Armenio-rum Orator, inter alia haec habet, *ibid. num. 52, pag. 526:* „Tu quidem quatuor partium Mundi Pontifex Maximus es: quid-„quid tu solveris, erit solutum; et quidquid ligaveris, ligatum „erit .... Hoc autem tenemus de delinquentibus ligatis, seu „excommunicatis, quod si quis Sacerdos, Episcopus, Archiepi-„scopus, vel Catholicus aliquem delinquentem ligaverit, vel

„excommunicaverit, et defunctus fuerit non absoluto delin-„quente, quem vivens ligaverat, hunc qui ligatus, seu excom-„municatus fuit, nullus Successor eorum, qui delinquentem li-„gaverit, seu excommunicaverit, poterit absolvere, nisi solus „Summus Pontifex Romanus, ad quem secundum Canonem no-„strum mittimus hunc flentem, quem poenitet delicti sui, cum „literis, quibus excommunicatus fuit, ad absolvendum, vel ad „scindendas huiusmodi literas: tibi enim soli licet eum absol-„vere, et conscissis literis, quibus est ligatus, ad Ecclesiam „nostram remittere. Per Doctrinam s. Gregorii Patriarchae „nostri, nos omnes credimus, quicquid Sancta, Catholica et „Apostolica Ecclesia credit, et quicquid ipsa anathematizat, „nos quoque anathematizamus . . . . Primum quidem Patriar-„cham nostrum fuisse dicimus s. Gregorium, qui primus venit „urbem Romam, quem s. Silvester benedixit ac consecravit „tempore Constantini Imperatoris, et Regis nostri Tiridatis. „Item confitemur, Christum dixisse s. Petro Apostolo: *Pasce „oves meas:* pro quo etiam orasse, ne unquam deficeret fides „sua. Qui autem ex nobis non confitetur Sedem Petri esse „maiorem, et Dominum Pontificem Romanum Caput ac Patrem „esse totius mundi, claviumque possessorem, is et Evangelia, „et Hierusalem, et Sedem Gregorianam Ecimiazin negat.“

11. Iacobus IV. Giulhaiensis Catholicus Armeniorum anno Domini 1680, supremum diem obiturus Constantinopoli, haec in sua professione testatus est: „Ego humilis Christi servus „Iacobus Catholicus omnium Armeniorum, et Patriarcha Valar-„sapatae Divina luce conditae, magnaeque ac Sanctae Sedis „Ecimiazin . . . . Credo ipsam Sanctam Romanam Ecclesiam „habere plenam, summam et perfectam facultatem et potesta-„tem supra universalem Catholicam Ecclesiam. Credo et Su-„premum Praesidem eiusdem Sanctae Ecclesiae, Sedis tenen-„tem et Vicarium ss. Principum Apostolorum Petri et Pauli, „ligantem et absolventem in Coelo et in terra, etc.“

12. Nahabied Catholicus Armeniorum anno Domini 1695 ad Innocentium XII. Literas direxit hoc tenore: „Maximo Do-„mino Innocentio Summo Pontifici, et universali Papae. A Deo „Patre principium omne excedente, per se existente, omnipo-„tente, etc. ... electus, honore decoratus, et glorificatus etc. ... „Angelorum religionem imitans, et Apostolica gratia praeditus, „universi lumen, Princeps Principum, et Sanctus Pater omnino „omnium gentium Christi fidelium, maxime vero nostrae natio-„nis, etc.“

Idem in secunda Epistola, data anno 1699: „Ter Beate, „Sancte Pater, et superexaltatum Caput Universae Ecclesiae

„Christi, Innocenti XII. Sanctissime Papa . . . . Iterum voca-„mus Matrem Ecclesiam Romanam, quam iugiter talem pro-„fessi sumus . . . . Quoniam nos stamus firmi in eadem pro-„fessione et concordia, quam fecerunt s. Silvester et s. Grego-„rius Illuminator. Profitemur prout illi professi sunt, consen-„timus ut illi consenserunt. Profitemur enim sacrum Aposto-„lum Petrum, Vicarium Christi supra totam Ecclesiam eius, „pascentem, et Pastorem ovium et Agnorum Iesu, Petram Ec-„clesiae Sanctae, Caput ss. Apostolorum, Principemque illo-„rum, Petram illaesibilem a portis Inferorum, Possessorem „clavium Regni Coelorum. Profitemur insuper Summum Prae-„sidem Romae, verum Successorem Petri Petrae, et Caput „omnium fidelium, et Archiepiscopum omnium Episcoporum, „universalemque Doctorem totius Ecclesiae Christi. Profitemur „etiam Sanctam Ecclesiam Romanam Matrem omnium Eccle-„siarum, cui obedire nos debere conscii sumus: atque admitti-„mus omnia, quae admittit Sancta Ecclesia Romana, et reiici-„mus omnia, quae illa reiicit, etc.“

13. Similia repetit Menas Amidanus Archiepiscopus Eudocensis Patriarcha Armeniorum Hierosolymis in Epistola sua ad eumdem Innocentium XII., data eodem anno 1699.

14. Similiter scripserat ad eumdem Innocentium XII. anno 1695 Simeon Catholicus Albanorum hocce primordio: „Ter „Beato et feliciter regnanti, Universali Capiti Sanctae Eccle-„siae, et Successori Principum Apostolorum Christi, Petri et „Pauli, Patri spirituali omnium Christianorum, et Domino no-„stro, sacrae dexterae osculo salutem dicit nimio desiderio, „atque devoto corde e longinquo tamquam proxime Christi „Servus humilis Simeon Catholicus Armeniorum in Albanorum „regione commorantium, Sciamachi scilicet et Gangiae, etc.“

Bonn. Die hiesige katholisch-theologische Facultät hat für das Sommerhalbjahr 1838 folgende Vorlesungen angekündigt. Biblische Archäologie: Prof. Scholz. Erklärung des Buches der Richter: Derselbe. Erklärung der Psalmen: Derselbe. Erklärung des Evangeliums nach Johannes: Prof. Vogelsang. Erklärung des ersten Briefes an die Corinther: Prof. Klee. Geschichte der christlichen Kirche von ihrer Stiftung an bis auf Bonifacius, den Apostel der Deutschen: Dr. Hilgers. Geschichte der christlichen Kirche von Bonifacius bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts: Derselbe. Patrologie: Prof. Klee. Patrologie: Dr. Hilgers. Einleitung in die Dogmatik: Prof. Vogelsang. Dogmatik: Prof. Klee. Die katho-

lische Lehre vom Urstande, dem Sündenfalle und der Erlösung der Menschen durch Jesus Christus, wie auch von der Gnade und den Gnadenmitteln: Prof. Vogelsang. Prolegomena zur christkatholischen Moral: Prof. Achterfeldt. Der christkatholischen Moral erster Theil: Derselbe. Pastoraltheologie, erster Theil: Derselbe. Exegetische Uebungen im A. und N. T.: Prof. Scholz. Homiletische und catechetische Uebungen: Prof. Achterfeldt. Repetitionen im Convictorium durch besonders angestellte Repetenten unter Leitung des Prof. Achterfeldt. — Prof. Braun wird seine Vorlesungen nach seiner Rückkehr anzeigen.

Brasilien. Die katholische Kirche in Brasilien besteht aus Einem Erzbisthume und acht Bisthümern, nämlich dem Erzbisthume Bahia und den Bisthümern Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhao, Para, St. Paul, Matto Grasso, Goyaz und Cuyaba. Außer der Metropolitan-Kirche zu Bahia befinden sich nur in den sechs erstgenannten Bisthümern Cathedralkirchen. Da die Diöcesen von weitem Umfange sind, und manche drei bis vier Provinzen umfassen, wie dieses mit dem Bisthum Pernambuco der Fall ist, welches sich über die Provinzen von Ceara, vom nördlichen Rio Grande, von Paraibo und Alagoas erstreckt, und da deshalb die betreffenden Bischöfe oft genöthigt sind, auf beschwerlichen Wegen Reisen bis zu dreihundert portugiesischen Meilen zu machen: so hatte König Johann VI. den Gedanken gefaßt, sieben Erzbisthümer und sechs und zwanzig Bisthümer zu gründen, welches aber nicht zur Ausführung gekommen ist. Das jetzt bestehende Erzbisthum und die acht Bisthümer sind während zwei hundert Jahren von der portugiesischen Regierung errichtet worden; jedoch zwei der Bisthümer zuerst als Prälaturen, welche später zu Bisthümern erhoben worden sind. Der Gehalt der Bischöfe beläuft sich auf drei bis vier tausend Cruzaden; die Accidenzien sind nach den Localverhältnissen verschieden, haben sich aber jetzt sehr vermindert. Das Einkommen eines Honorarcanonicus ist 500,000, eines wirklichen Canonicus 400,000, eines Caplans an der Cathedralkirche 80 bis 100,000, und eines Pfarrers 200,000 Reis. Tausend Reis sind ungefähr zu 3 Fl. zu rechnen. Seminarien zur Bildung der Geistlichen sind vier: zu Rio de Janeiro, Bahia. Olinda und Maranhao; diese reichen aber nicht aus, und obgleich die Regierung bei Uebernahme des Zehnten im Jahre 1805 decretirte, dafür noch einige Seminarien zu gründen, so ist dieses bisher doch noch nicht erfolgt.

Ermland. Am 25. März wird in Frauenberg die Einführung des neuen Bischofs von Ermland, Herrn von Hatten Statt finden.

Hochderselbe hat bereits vor einiger Zeit den Staats-Eid in Königsberg vor dem Ober-Präsidenten der Provinz Preußen, Herrn von Schön geleistet.

Köln. Am 11. Februar endigte der Hochwürdige Herr Johann Andreas Stellkens, Oberpfarrer zu Geilenkirchen, Landdechant und Schulinspector des Decanats und Kreises gleichen Namens, auf eine höchst betrübende Weise sein thätiges Leben in dem kräftigen Mannes-Alter von 46 Jahren. Derselbe kehrte von einer kurzen Amtsreise, auf welcher er an dem gedachten Tage noch in drei verschiedenen Ortschaften Schulprüfungen abgehalten hatte, Abends gegen 9 Uhr von dem nächsten Orte heim. Sein Weg führte mittelst eines schmalen Steges über das Flüßchen Wurm. Entweder verfehlte er wegen der Dunkelheit am späten Abend den Steg, oder er glitt durch das Glatteis, welches auf dem Stege haftete, von demselben hinab; er fand in dem tiefen Schlamme des Flüßchens, worein er sank, und weshalb er sich selbst überlassen ohne Rettung war, den schrecklichsten Tod. Man hatte, wie es verlautet, in einiger Entfernung das Schreien gleich einem Hülfe-Rufen vernommen, allein, was nicht zu begreifen ist, dasselbe unbeachtet gelassen, nicht ahnend, daß jener in größter Angst mit dem Tode ringend seine Nebenmenschen aus der Nähe und Ferne anflebete, zur Rettung herbeizueilen. Der Verblichene war zehn Jahre Director am Gymnasium zu Boppard, dann Pfarrer zu Gustorf und seit dem 1. Februar 1826 Oberpfarrer in Geilenkirchen, und seit der Errichtung der Decanate im Erzbisthume Köln im Jahre 1827 Landdechant. Welche hohe Achtung und Liebe er sich in seiner Pfarre und im ganzen Decanate erworben hatte, zeigte sich besonders bei der Nachricht von seinem Tode und bei seiner Beerdigung. Die Lustbarkeiten, welche bereits für die nahen Fastnachtstage angeordnet waren, wurden sofort auf jene Nachricht im Decanate eingestellt, und man drängte sich in großer Menge zu der Leiche des geliebten Hirten, Lehrers und Freundes, um ihn noch einmal zu sehen, und den Verlust desto mehr zu empfinden, wie wahre Anhänglichkeit und innigster Dank dazu auffordern. Am 26. Februar fanden die Exequien und die Beerdigung Statt. Die acht jüngsten Pfarrer des Decanats trugen die Leiche zur Kirche, alle übrigen Pfarrer des Decanats, die Honoratioren des Ortes, der evangelische Pfarrer, fast alle Eingepfarrten, wie auch die Lehrer des Schulkreises begleiteten dieselbe. Der Probst des Collegiat-Stiftes zu Aachen, Herr Claessen, früher Ober-Pfarrer in Geilenkirchen, hielt das Traueramt und erörterte in einer herzlichen Rede die Verdienste des Seligen um die Gemeinde, das Decanat und die Schulen seines Kreises. Nach dem

Amte wurde die Leiche auf den Kirchhof zur Gruft getragen, und dort von dem genannten Herrn Probste eingesegnet. Auch hier sah man auf eine höchst ergreifende Weise gleichsam die Pfarrkinder wetteifern, dem Entschlafenen ihre Anhänglichkeit, Liebe und Dankbarkeit zu beweisen. Noch lange wird sein Andenken in der Gemeinde, im Decanate, im Schulkreise und bei seinen fernern Freunden fortwähren.

Salzburg. Am 4. Februar d. J. Morgens 9 Uhr starb zu Wien Franz Ritter v. Bucholtz, k. k. wirkl. Staatskanzlei-Rath, einer der gelehrtesten und edelsten Männer des katholischen Deutschlands. Der Glaube und die Wissenschaft waren die Leitsterne seines Lebens. Treu hielt er an die erkannte, überlieferte Wahrheit, und mit Eifer suchte er sie zu begründen, zu vertheidigen, sich und Andern zum Verständniß zu bringen. Er hat dies vorzüglich auf dem historischen Wege versucht, und das Hauptwerk seines Lebens, die Geschichte Kaisers Ferdinand I., gibt ein ehrendes Zeugniß, welche Liebe und Anhänglichkeit an die alte Kirche, welche Achtung vor den Anforderungen, die der freie Menschengeist in seinem Entwickelungsgange an die äußere Gestaltung derselben stellt, und welche ernste, unerschütterliche Würde gegenüber jedem Angriffe, der gegen die Grundfesten der kirchlichen und bürgerlichen Ordnung sich erhebt, den Verfasser beseelte. Der sorgsamste Fleiß, die reinste Wahrheitsliebe, die Eröffnung vieler sonst unzugänglicher Quellen, machen dieses Werk zu einer der bedeutendsten Erscheinungen der neueren historischen Literatur. — Was man an ihm tadeln könnte, ist nur das Zerstreute, Ungesammelte der Darstellung. Die leitenden Gedanken und die bestimmenden Thatsachen treten nicht kräftig genug in den Vordergrund, die Begebenheiten und ihre Erörterungen gruppiren und ordnen sich nicht, es ist manchmal, als hätte der Autor erst Materiale sammeln und die Gedankenreihen skizziren wollen, aus denen er dann später das historische Gemälde gebildet hätte. — Allein auch dieser Zug ist ein eigenthümlicher seines Characters; denn er war durch und durch ein Strebender, der sich das Höchste und Beste vorgesetzt, und der darum noch nicht zum Abschlusse mit sich selbst gekommen. — Er war in seinen philosophischen Ansichten unsicher, und selbst seine Grundanschauungen über die politischen Verhältnisse schienen ihm nicht fest und klar genug. Allein nie fand solche Unsicherheit bleibend in seinem Innern Raum. Wo es irgend eine Lebensfrage des Glaubens, des Rechts, des Staatshaushalts, der Wissenschaft galt, da war er unerschütterlich, da wußte er im sichern Tacte die wahre, rechte Mitte zu erfassen; denn dies ist der Lohn der Treue, die man den leuchtenden Dioscuren der Geschichte, der Kirche Christi und dem legitimen Staate, gehalten, daß man sich ein

festes Fundament für alle Schwankungen des Lebens sichert. — Ein anderer Zug seines Charakters war eine unverlöschbare Pietät. Alles, was Pflicht hieß, war ihm Gegenstand nicht bloß der sorgsamsten Achtung, sondern auch der zartesten Zuneigung. Dieses zeigte sich vorzüglich im Verhältnisse zu seiner Umgebung. Den edlen Fürsten, den die Vorsehung in unsern düstern Tagen zur Leitung der österreichischen Politik berufen, seine Collegen und Freunde, insbesondere den Hofsecretär von Pilat, einen Mann voll Eifer, Thätigkeit, Frömmigkeit und Güte, die Priester, die ihm näher standen, die jüngern Männer, in denen er einen Funken regeren Geistes, eine Spur der Anerkennung seines Princips erkannte, wie ehrte, wie liebte er sie, wie war er nachgiebig, ja fast demüthig gegen sie. Daß ein solcher Mann ein treuer Diener seines Kaisers, ein edler Sohn, ein liebevoller Gatte, ein gottergebener Christ, ein werkthätiger Menschenfreund gewesen, ist nur eine Folgerung des Gesagten, aber hervorzuheben ist in unseren Zeiten insbesondere seine seltene Sittenreinheit. Nie ging ein unlauteres, zweideutiges Wort über seine Lippe, nicht einmal im Scherze war er frivol oder unzart. Wenn man ihn in seinem Hauswesen, unter seinen Freunden sah, gewannen plötzlich die unbestimmten Vorstellungen feste Gestalt, die man sich von einer schönen Seele macht: das Rechte thun und üben, und darin ausharren, wie aus Instinct, ohne Aeußerung einer Kraftanstrengung in einem Guß, ohne Spur einer stehen gebliebenen Unebenheit oder Schlacke.

Franz Bernhard Ritter v. Bucholtz wurde 1790 zu Münster, aus einer mit altem Grundbesitz im Lande angesessenen Familie geboren. Seine Kindheit fiel in jene Zeit, wo die Galizin, Fürstenberg, Overberg, Stolberg, und vorübergehend Jacobi, Hemsterhuys, Hamann in jenen Gegenden ein so schönes gotterregtes Leben begründeten, und diese Umgebung blieb nicht ohne Einfluß auf seine Ausbildung. Die höheren Studien, für welche B. die an der damals noch bestehenden Universität zu Münster gehaltenen Vorlesungen durch mehrere Jahre benutzt hatte, ergänzte er zu Göttingen 1811 bis 1813. Dieses Jahr rief ihn, wie so viele andere Gleichgesinnte, nach Wien, und bald wurde ihm eine Verwendung bei dem damaligen öster. Generalgouvernement in Frankfurt zu Theile. Dort blieb er auch, der öster. Präsidial-Gesandtschaft zugetheilt, als der deutsche Bundestag eröffnet ward, und von dort her stammt seine engere Verbindung mit Friedrich von Schlegel, die vielfach seine künftige Richtung bestimmte. — Die Zurückberufung nach Wien (1818), und bald darauf eine Reise nach Rom und Neapel (1819), endete diese Verhältnisse, und seit jener Zeit lebte B. zu Wien, als Hofconcipist, Hofsecretär und seit 1837 als Rath der Staatscanzlei,

den dortigen Aufenthalt nur durch kleinere, gelegentliche Reisen unterbrechend, die ihn jedoch 1824 bis nach Paris führten. — Er hinterläßt keine Kinder, seine Wittwe, Elisabeth, geb. Freiin von Hundheim, gehört zu den geachtetsten Frauen Wiens.

Den Anfang seiner literarischen Arbeiten bezeichnen einige Flugschriften von 1814 und 1815 (Unser Volk, und: Ideen zu einer magna charta für die innern Verhältnisse der deutschen Staaten). Später wandte er sich der Geschichte zu, und da erschien sein Lambertus von Aschaffenburg. Dem Minister von Fürstenberg, dem Grafen Leopold von Stolberg widmete er eigene Aufsätze in den deutschen Staatsanzeigen und der Concordia auch sonst erschienen kleinere publicistische Arbeiten, zerstreut in verschiedenen Zeitschriften. 1821 bis 1825 führte er die Redaction der Wiener Jahrbücher der Literatur, bis manche Umstände, vielleicht die sich vordringenden materiellen Interessen und die Schöngeisterei, ihm dieses Amt verleideten. Unter seinen Aufsätzen in dieser Quartalschrift waren jene über: Merkel (1819), Heeren (1821), Menzel (1822), Görres und Fievée, Lowe, Schmitt (1823), Cicero's Fragmente vom Staat (1824), Rubichon, Deby (1825), und die Abhandlungen: über das vorrömische Italien (1823), Einheit und Würde der Gesellschaft (1834) die bedeutendsten. 1830 erschien der erste Band seiner Geschichte Ferdinand I. (1520—1564), deren neunten und letzten Band er erst auf dem Todtenbette vollendete.

Trier. Am 17. Februar verschied hier nach fast dreijähriger Kränklichkeit, allgemein hochgeschätzt und betrauert, Hr. Hubert Auer, Domprobst an der hiesigen Cathedral-Kirche und Ritter des rothen Adlerordens dritter Klasse, im 58. Lebensjahre. Geboren zu Bingen am Rhein den ersten Mai 1780, erhielt er nach vollendeten Studien den ersten Ruf als Caplan und Pfarrverweser an die Kirche zu S. Agatha in Aschaffenburg, verwaltete hierauf die Stadtpfarrei zu Wetzlar, trat später in das Departement der Geistlichen- und Schul-Angelegenheiten bei der königl. Regierung zu Coblenz, ward hierauf zum Probst an der Pfarrkirche zur h. Hedwig in Berlin ernannt, und im Jahre 1827 zur Domprobst-Würde bei der hiesigen Cathedral-Kirche befördert, womit er zugleich die Stelle eines geistlichen Raths und Synodal-Examinators der bischöflichen Curie, so wie auch das Amt eines Bücher-Censors bei der hiesigen königl. Regierung verband.

Ungarn. Man ist in unserm Lande allgemein gespannt auf die Ernennung des Primas von Ungarn und Erzbischofes von Gran, welche nahe bevorsteht, da die Wiederbesetzung dieser hohen Kirchen-

Stellen dem ungarischen Civil- und Kirchengesetze zufolge vor dem Ablaufe von sieben Jahren nach eingetretener Erledigung erfolgen soll, und dieselben nun schon seit dem 13. September 1831 erledigt sind. Wir hoffen, daß der König zu jenen erhabenen Stellen entweder den Bischof von Waiczen Grafen Nadasdy, den Erzbischof von Erlau Pyrker, oder, was wohl am meisten vermuthet wird, den Erzbischof von Salzburg Fürsten Schwarzenberg ausersehen werde.

Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln vom 1. Januar bis Ende März 1838.

I. Sterbfälle. Am 2. Januar starb Hr. P. J. Longartz, Pfarrer zu Sinzenich, 43 Jahre alt. — 2. Jan. Hr. A. Mertens, Vicar zu Niederbardenberg, 76 J. alt. — 10. Jan. Hr. S. J. Hoven, Pfarrer zu Eicherscheid, 37 J. alt. — 18. Jan. Hr. P. W. Abstos, emeritirter Pfarrer zu Gimborn, 80 J. alt. — 22. Jan. Hr. J. J. Lölgen, Domvicar und Gesanglehrer im Priester-Seminar zu Köln, 29 J. alt. — 27. Jan. Hr. C. J. Weyer, Canonicus des ehemaligen Colleg. Stifts zu Jülich, 70 J. alt. — 3. Februar Hr. G. Rümpeler, Pfarrer und Landdechant zu Mülheim, 57 J. alt. — 8. Febr. Hr. J. P. Schröder, Vicar zu Dillendorf, 67 J. alt. — 8. Febr. Hr. J. W. Ch. R. J. Bitter, Beneficiat zu Wipperfürth, 71 J. alt. — 20. Febr. Hr. C. Klein, Kaplan zu Barmen, 27 J. alt. — 21. Febr. Hr. J. A. Stelkens, Pfarrer, Landdechant und Schulpfleger, 47 J. alt. — 3. März Hr. R. Uffing, ehemaliger Capuziner, starb zu Kaiserswerth, 71 J. alt. — 10. März Hr. R. Rütten, Vicar zu Hittorf, 66 J. alt. — 10. März Hr. S. Riga, früher Vicar zu Faymonville, 78 J. alt. — 28. März Hr. J. Dahl, Pfarrer zu Engelskirchen, 44 J. alt.

II. Entlassungen. Am 31. März wurde Hr. W. Horn wegen Altersschwäche von der Pfarre z. h. Kunibert in Köln entlassen.

III. Ernennungen. A. Zu Pfarrstellen. Am 16. Januar Hr. Fr. W. Hoffstadt, bisher Pfarrer zu Durscheid, zum Pfarrer in Wipperfeld. — 18. Jan. Hr. H. Esser, bisher Vicar zu Puffendorf, zum Pfarrer der daselbst neu errichteten Pfarre. — 1. Febr. Hr. C. G. H. Hommelsheim, bisher Pfarrer zu Wesseling, zum Pfarrer in Sinzenich. — 1. Febr. Hr. P. H. Stieger, bisher Vicar zum h. Pantaleon in Köln, zum Pfarrer in Wesseling. — 1. Febr. Hr. J. B. Jansen, bisher Vicar zu Eupen, zum Pfarrer in Eicherscheid. — 1. Febr. Hr. J. W. Orbach, bisher Vicar in Sünge, zum Pfarrer in Dürscheid. — 8. Febr. Hr. C. Meller, bisher Vicar zu Esch, zum Pfarrer in Troisdorf. — 20. Febr. Hr. J. H. Schönscheid, bisher Vicar in Mülheim, zum Pfarrer in Lintorf.

— 22. Febr. Hr. J. F. Antwerpen, bisher Pfarrer in Heumar, zum Pfarrer in Mülheim. — 2. März Hr. P. G. Causemann, bisher auf'm Kreuzberge bei Wipperfürth, zum Pfarrer in Heumar.

B. Zu Vicariestellen. Am 4. Januar Hr. E. J. N. Zambra, neugeweihter Priester, zum Vicar in Hambach. — 4. Jan. Hr. J. F. J. Van den Daele, neugew. Priester, zum Vicar in Viersen. — 4. Jan. Hr. F. H. W. Dohmen, neugew. Priester, zum Vicar in Niederdreß. — 4. Jan. Hr. P. J. H. Venth, neugew. Priester, zum Vicar in Nothberg. — 4. Jan. Hr. J. F. Mees, bisher Vicar in Blatzheim, zum Vicar in Doveren. — 4. Jan. Hr. D. Elkes, bisher Vicar in Contzen, zum Vicar in Manderfeld. — 5. Jan. Hr. P. J. D. H. Siebold, bisher Vicar in Birgel, zum Vicar in Kreutzau. — 5. Jan. Hr. W. H. Ruland, neugew. Priester, zum Vicar in Kinzweiler. — 5. Jan. Hr. J. Brüssel, neugew. Priester, zum Vicar in Stockheim. — 12. Jan. Hr. F. Knors, neugew. Priester, zum Vicar in Lövenich. — 12. Jan. Hr. J. Th. Weber, neugew. Priester, zum Vicar in Laurensberg. — 12. Jan. Hr. J. A. Schrey, neugew. Priester, zum Vicar in Pfaffendorf. — 12. Jan. Hr. J. A. Maus, bisher Vicar zu Wichterich, zum Vicar zu Oberelvenich. — 12. Jan. Hr. H. H. Springmühlen, neugew. Priester, zum Vicar in Monheim. — 20. Jan. Hr. A. G. Stein, bisher Vicar zu Cornelimünster, zum Rector der Gregorius-Kapelle in Köln. — 3. Febr. Hr. B. Hillebrand, bisher Vicar zu Retz, zum Vicar in Eupen. — 5. Febr. Hr. P. J. Bremer, neugew. Priester, zum Vicar in Harzheim. — 5. Febr. Hr. C. Räder, neugew. Priester, zum Vicar in Flamersheim. — 5. Febr. Hr. C. Giesen, neugew. Priester, zum Vicar in Anrath. — 5. Febr. Hr. H. J. Thyssen, neugew. Priester, zum Vicar in Nideggen. — 5. Febr. Hr. J. P. Vorage, neugew. Priester, zum Vicar in Rödingen. — 5. Febr. Hr. C. J. Th. Thissen, neugew. Priester, zum Vicar in Cornelimünster. — 5. Febr. Hr. C. Kann, bisher Vicar zu Flamersheim, zum Vicar in Rövenich. — 5. Febr. Hr. H. W. Mund, bisher Vicar in Osterath, zum Vicar in Gressenich. — 5. Febr. Hr. J. A. Löhr, bisher Vicar zu Anrath, zum Vicar in Osterath. — 5. Febr. Hr. J. Krebben, bisher Vicar zu Nideggen, zum Vicar in Birgel. — 6. Febr. Hr. J. M. Winkels, bisher Vicar in Hoven, zum Vicar in Elsig. — 20. Febr. Hr. J. J. Meyer, neugew. Priester, zum Vicar in Esch. — 14. Febr. Hr. C. Postenrieder, neugew. Priester, zum Vicar in Hamm. — 20. Febr. Hr. Th. Erner, neugew. Priester, zum Rector im Waisenhause zu Köln. — 21. Febr. Hr. J. Cronenberg, neugew. Priester, zum Vicar in Winterscheid. — 2. März Hr. J. Bröhl, früher Vicar zu Walhorn, zum Vicar in Gürzenich. — 3. März Hr. J. W. Pick, früher Vicar

zu Elsig, zum Vicar in Oberempt. — 12. März Hr. J. A. Lampenscherf, bisher Vicarie-Verwalter zu Wittlar, zum Vicar daselbst. — 26. März Hr. J. H. Boreno, neugew. Priester, zum Vicar in Hückeswagen.

Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier, im ersten Semester 1838.

I. Ertheilung der höheren heiligen Weihen. Die Weihe des Subdiaconats erhielten am 24. Febr. die Herren Jacob Adams von Gilgenbach — Jacob Knecht aus Trier — Nicolaus Müller aus Zurlauben bei Trier — Aloys Wagner aus Haag — Michael Müller aus Costenbach — und am 10. März Herr Johann Arenz aus Soest.

Die Weihe des Diaconats erhielten am 24. Februar die Herren Sebastian Arens von Dasburg — Johann Becker von Asburg — Hubert Ennen von Wascheid — Adrian Heck von Nieder-Manderscheid — Reinhard Meyer von Hillesheim — Bernhard Mohr aus Trier — Gottfried Rörig aus Ehrenbreitstein — und am 10. März Nicolaus Müller aus Zurlauben — Michael Müller von Costenbach — und Aloys Wagner aus Haag.

Die Priester-Weihe erhielten am 10. März die Herren Sebastian Arens von Dasburg — Johann Becker von Osburg — Hubert Ennen von Wascheid — Adrian Heck aus Nieder-Manderscheid — Reinhard Meyer aus Hillesheim — Bernhard Mohr aus Trier — und Gottfried Rörig aus Ehrenbreitstein.

II. Sterbfälle. Am 21. Januer starb Herr Thanisch, früher Pfarrer zu Kaltenborn-Hohacht, 71 J. alt. — 25. Jan. Hr. Jacob Fischer, Domvicarius und Musikdirector, 78 J. alt. — 26. Jan. Hr. Nicolaus Bicking, früher Pfarrer zu Roden, 74 J. alt. — 27. Jan. Hr. Georg Burg, Pfarrer zu Hetweiler, 41 J. alt. — 11. Februar Hr. Jacob Nick, Pfarrer in Windesheim, 30 J. alt. — 17. Febr. Hr. Hubert Auer, Domprobst, bischöflicher General-Vicariats-Rath, und Bücher-Censor, 57 J. alt. — 25. Febr. Hr. Hugo von Knopäus, ehemals Canonicus im Stifte S. Mariae ad Gradus zu Köln, später Fürstlich Wiedischer Archivrath zu Neuwied, 65 J. alt. — 28. Febr. Hr. Nicolaus Halz, Pfarrer zu Niederprüm, 53 J. alt.

III. Ernennungen zu Pfarr- und Vicariestellen. Am 30. December v. J. der Hr. Hubert Schmitz, Caplan zu Wittlich, zur Pfarrei Gillenfeld ernannt. — 2. Januar d. J. Hr. Magnericus Castello von Waldböckelheim nach Lütz-Campen; Hr. Mathias Franz von Capellen nach Waldböckelheim; Hr. Thomas Herriges von

Oberkirchen nach Schwärzheim; und Hr. Thirion von Birken nach Roden versetzt. — 12. Jan. Hr. Heinrich Knecht, Caplan zu Uerzig, zur Pfarrei Münster im Kreise Kreuznach ernannt. — 9. März Hr. Peter Thilmanny von Tholey nach Ehrang, — und 21. März Hr. Peter Weiler von Hontheim nach Clüsserath versetzt. — 21. März Hr. Johann Valerius, Caplan zu Nalbach, nach Capellen als Pfarrer ernannt.

Zu Caplanstellen wurden ernannt am 15. März: nach Neunkirchen Hr. Sebastian Arens von Dasburg, — nach Forst Hr. Johann Becker von Osburg, — nach Lebach Hr. Hubert Ennen von Wascheid, — nach Nalbach Hr. Adrian Heck von Nieder-Manderscheid, — nach Saarbrücken Hr. Reinhard Meyer von Hillesheim, — nach Mayen Hr. Bernhard Mohr aus Trier, — nach Saarlouis Hr. Gottfried Rörig aus Ehrenbreitstein, — und nach Wittlich Hr. Johann Mandernach von Bockrich.

Der Hr. Pfarrer Scheid von Clüsserath ward als Gehilfe des Hrn. Geistlichen und Schulrath Dr. Gratz an die Königliche Regierung zu Trier berufen.

In der Jäger'schen Buch-, Papier- und Landkartenhandlung in Frankfurt a. M. erschien und ist zu haben:

Neue Bibliothek der katholischen Kanzelberedsamkeit,

herausgegeben von Dr. A. Räß und Dr. N. Weis,

5. Band mit Bildnissen von Bischof John England und Bischof Wittmann, enthält Predigten bei der ersten heil. Communion. 22 Ggr. oder 1 fl. 36 kr.
6. Band mit Bildnissen von Bischof Schwabl und Dr. Binterim; enthält Nachtrag zu den Predigten über die erste heil. Communion und Predigten über das heil. Messopfer. 22 Ggr. od. 1 fl. 36 kr.

Ferner, in zweiter durchgesehener und vermehrter Auflage:

Bibliothek katholischer Kanzelberedsamkeit,

herausgegeben von Dr. Räß und Dr. N. Weis. Erste Sammlung. Erster und zweiter Band in einen Band gebunden mit Bildnissen von Joh. Chrysostomus, heil. Ephraim, Fürst- und Erzbischof Gruber, und Seb. Job. 22 Ggr. oder 1 fl. 36 kr.

Diese Sammlung enthält bekanntlich das Ausgezeichnetste, was die katholische Kanzelberedsamkeit aller Zeiten und Völker aufzuweisen hat. Von den heil. Kirchenvätern an bis zu den neusten Perioden ist von den würdigen Herausgebern mit Fleiß und Umsicht das Beste gewählt und aufgenommen worden. Bei neuer Auflage eines oder des andern Bandes, welche zur Completirung des Ganzen immer wieder gedruckt werden, wird stets auf Beachtung des Bedürfnisses der hochwürdigen Geistlichkeit Rücksicht genommen werden; daß bereits jetzt schon Alles geschehen, um diesem Ziele nahe zu kommen, geht aus nachstehender Uebersicht hervor. Außer einer großen Anzahl von Predigten zu verschiedenen Zwecken finden sich im

8. Bd. Predigten über das letzte Gericht;
9. Bd. Fasten-Predigten;
10. Bd. Advent-Predigten;
11. Bd. Predigten über Drangsale und Buße;
12. Bd. Oster-Predigten;
1. Bd. d. N. B. Himmelfahrt- und Pfingstpredigten;
2. Bd. d. N. B. Pred. vom heil. Geiste;

3. Bd. d. N. B. Pfingstpred. (Eucharist. Pred. 1. Bd.
4. Bd. d. N. B. Pfingstpred. (Eucharist. Pred. 2. Bd.)
Der Inhalt von Band 5 und 6 der Neuen Sammlung findet sich oben.
Bei Abnahme eines Exemplares der ganzen Sammlung in 18 Bänden liefert solches jede Buchhandlung statt zu dem Preise von 13 Rthlr. 22 Sgr. sächs. oder 24 fl. 48 kr. rhein. für 13 Rthlr. sächs. oder 23 fl. 48 kr. rhein.
Einzelne Bände behalten die bekannten Preise.

Bei C. Troschel in Trier ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Homilien des heil. Joh. Chrysostomus über die Briefe des heil. Paulus, aus dem Griechischen übersetzt vom Domcapitular W. Arnoldi. 5. Band, enthaltend den Brief an die Galater und den Brief an die Epheser. 28 Bogen. Preis 1 Rthlr. 4 Ggr. oder 2 fl. 6 kr. rhein.

Die ersten 4 Bände dieses in allen kritischen Zeitschriften überaus günstig beurtheilten Werkes sind für den billigen Preis von 4 Rthlr. 18 Ggr. oder 8 fl. 33 kr. rhein (für 114 Bogen) ebenfalls durch jede Buchhandlung zu beziehen.
Durch dasselbe wird eine wahrhafte Lücke in der theologischen Literatur ausgefüllt, indem eine vollständige Uebersetzung dieser Homilien gänzlich mangelte.

In allen Buchhandlungen ist zu haben:

Ursprung, Aufleben, Größe, Herrschaft, Verfall und jetzige Zustände sämmtlicher

Mönchs- und Klosterfrauen-Orden

im Orient und Occident. Nebst den fein illuminirten Abbildungen von 77 verschiedenen geistlichen Orden und einer chronologisch-synchronistischen Tabelle der Entstehung von 481 Congregationen. Nach Urkunden und Originalquellen von Ferdinand Frhrn. von Biedenfeld. In zwei starken Groß-Octav-Bänden. Mit kaiserl. königl. österreichischer Censur. Schön in lithographirten Umschlag geheftet. 5 ½ Rthlr.

Dieses populär geschriebene Werk führt auf rein historischem Wege in das unermeßliche Labyrinth der merkwürdigsten Ereignisse und Constellationen seines reichen Stoffes und ist ein wahres Conversations-Lexicon des gesammten Monachalwesens, eine Encyclopädie dieser allen Christen gleich wichtigen Institute. Noch keine Literatur hat ein Buch darüber für Ungelehrte von solcher Vollständigkeit aufzuweisen, auch nicht in Vater Helyots 9 dicken Quartanten, da letzterer sehr interessante Institute nicht mehr erlebte. Die Geschichtsskizzen von 481 Orden und Congregationen versprach der Verfasser zu liefern, allein es sind daraus mehr als 500 geworden. Was durch eine hundertfältige Correspondenz mit meist sehr hoch stehenden Personen in ganz Europa, namentlich in Rom, Paris und Wien, was durch unermüdliche Durchforschungen der Bibliotheken, Archive, durch unternommene Reisen erreicht werden konnte, hier ein wahres Originalquellenwerk zu liefern, hat der geistvolle und gelehrte Verfasser seit Jahren mit Kraft, Begeisterung und seltener Aufopferung an Mühe, Zeit und großen Geldsummen geleistet. Deßhalb ist auch vorstehendes Ergebniß seiner rastlosen Arbeiten keine Geldspeculation, sondern ein Werk der Vorliebe für diese Phase der Geschichte. Die beigegebenen 77 verschiedenen Abbildungen sind mit Sorgfalt colorirt, und es befinden sich darunter ganz vorzüglich interessante und ansprechende Blätter; denn die Verlagshandlung hält es für ihre Pflicht, ein Werk von solchem Werthe nicht allein durch diese artistischen Zugaben, sondern auch durch ausgezeichnet guten Druck und schönes Papier, und durch besonders ansprechenden Einband würdig auszustatten, und nicht etwa durch kleinlich-heftweise und zerstückelte Erscheinung die Geduld der Käufer zu ermüden, sondern das ganze großartige Werk in einem Gusse und an einem Tage erscheinen zu lassen, wogegen sie sich der Unterstützung der Freunde der Literatur und Wissenschaft schmeicheln zu dürfen glaubt. (Eine ausführlichere Anzeige davon ist in allen Buchhandlungen gratis zu haben.)

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit den Herren:

Prof. Baltzer in Breslau, Prof. Biunde, Prof. Boner, Domcap. u. Präses Braun in Trier, Regierungs- u. Schulrath Brüggemann in Koblenz, D. Brüggemann in Arnsberg, D. Elshoff in Bonn, Prof. Elvenich in Breslau, Prof. Esser in Münster, Subregens Gau in Köln, D. Hilgers in Bonn, D. Hock in Salzburg, D. Kaltenbaek in Wien, Prof. Kaufmann in Bonn, Prof. Kreuser in Köln, D. Kruhl, Prof. Kutzen in Breslau, D. Lentzen in Köln, Domcap. Müller in Trier, Domcap. München in Köln, Prof. Neuhaus in Münster, D. Pabst in Wien, D. Reber in Köln, Domcap. Regenbrecht in Posen, Domcap. u. Prof. Ritter in Breslau, Prof. Ritter in Bonn, Prof. Rosenbaum in Trier, Director Savels in Essen, Prof. Scholl in Trier, Prof. Schopen in Bonn, Prof. Schwann in Braunsberg, D. Smets in Köln, Director Soekeland in Coesfeld, Domprediger Eman. Veith in Wien, Domcap. u. Präses Weitz in Köln, Prof. Welter in Münster, Director Wüllner in Düsseldorf u. A.,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun und

D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Sechs und zwanzigstes Heft.

(Des siebenten Jahrganges zweites.)

Koblenz, 1838.

Verlag von Karl Bädeker.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

Coblenz,
gedruckt bei Dubois und Werle.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Ueber die substanziale Verschiedenheit von Naturkraft und Geisteskraft im Menschen. Von Biunde. (Fortsetzung.) . 1

II. Ueber den griechisch-philosophischen Beweis für das Dasein Gottes. Von Dr. P. Volkmuth. 23

III. Ueber das erste Concil von Arles. Vom Domcapitular Dr. München. (Fortsetzung.) 49

IV. Ist in der kirchlichen Pericopensammlung ein Plan oder eine leitende Idee zu erkennen? 89

B. Recensionen.

I. System der katholischen speculativen Theologie von Dr. Fr. Brenner. Erster Band. Fundamentirung der katholischen speculativen Theologie. Regensburg, 1837. Verlag von G. Joseph Manz 118

II. Handbuch der christlichen Sittenlehre von Dr. Chr. Fr. v. Ammon. Erster Band. Zweite verbesserte Auflage. Leipzig bei Göschen 1838 142

III. Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einem Vorworte des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände, Sulzbach in der C. v. Seidel'schen Buchhandlung, 1837. Recensirt von Dr. Menelaos. (Fortsetzung.) 146

IV. Beurtheilung der hermesischen Philosophie mit Beziehung auf das Verhältniß der Philosophie zum Christenthume. Von Albert Kreuzhage. Münster 1838. In der Theissing'schen Buchhandlung 167

C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 179

Seite.
D. Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln 238
E. Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier 240

Ueber die substanziale Verschiedenheit von Naturkraft und Geisteskraft im Menschen. Von Binnde.

(Fortsetzung.)

16) Die Thierheit (und damit die Naturkraft) im Menschen reicht nicht weiter, als die volle Abhängigkeit seiner Regungen und Bestrebungen und aller Thätigkeiten von äußerer Erregung und Sollicitation in seinen organischen Kräften. Daraus folgt, daß der Mensch mehr als thierisches Wesen sei (und mehr als alle Naturkraft), wenn er ein Princip von Thätigkeiten ist, die unberührt und unabhängig von äußerer Influenz aus seinem innersten Wesen selber fließen nach Inhalt und Form. Betrachten wir demnach nun zunächst jene Thätigkeiten, welche im Bewußtsein nachweislich und eben so viele Erhebungen über die Thierheit sind, um dann zu fragen, ob der Mensch in diesen als ein anderartiges Wesen über sich selber stehe? Es setzt aber der Mensch in seinen drei Seelenvermögen eine ganze Reihe von Thätigkeiten und trägt darin Zustände, die der Art nach über alle bloß thierischen Zustände ganz hinausliegen, nämlich im Erkennen durch seine Intelligenz, im Gefühle durch seine Werthgebung und Theilnahme, und in seinem Wollen durch Freiheit.

Unter Intelligenz denken wir nicht das Erkenntnißvermögen in seinem ganzen Umfange, sondern nur in demjenigen Theile, welcher über das Anschauungsvermögen hinausliegt, und in Anschließung an dasselbe eine selbstständige Bearbeitung des Angeschauten vornimmt, und in der Sprache durch die Worte Verstand und Vernunft ausgedrückt zu werden pflegen.

Die organische Erregung kann den Menschen nicht über das Gebiet des Anschauens erheben, worin ihm immer eine Erscheinung vorschwebt, worauf er reagirend gleichsam ruhet. In Anschließung aber an die Anschauungen entwickelt sich erst das rein menschliche — privativ menschliche — Erkenntnißvermögen, durch welches er anfangs zu übersinnlichen Bestimmungen des angeschauten Inhaltes, und dann zu übersinnlichen Objecten selber kommt, die nicht Erscheinungen und überhaupt nicht vorher schon geboten, und dann a posteriori erkannt, sondern a priori gesetzt sind. Alle jene Bestimmungen und diese Objecte erfordern für ihre Denkbarkeit durchaus ein anderartiges, höheres Princip in uns.

17) Die erste Function, wodurch eine Bestimmung des Angeschauten und zwar übersinnlichen (nicht anschaubaren) Inhaltes erfolgt, ist der Existenz- oder Seins-Gedanke. Das in die (äußere und innere) sinnliche Anschauung fallende Object bestimmen wir als seiend, und nennen es in Beziehung auf Ort und Zeit da-seiend; und das ist eine uns eigenthümliche Function, worin wir formal das gelieferte Materiale bestimmen. Existenz erscheint uns nicht, sondern nur das Existirende. Alle Thierheit lebt unmittelbar angeschlossen an das Existirende, an diesem dahin, ohne derartige Bestimmung auch nur treffen zu können, gerade weil der Inhalt der Bestimmung nicht Erscheinung ist, und daher nicht eine organische Erregung wirken kann.

Das Seiende wird hier also vom Menschen aufgefaßt und gedacht als Seiendes; es erhält darin keine dem Inhalte nach neue Bestimmung, sondern es wird nur recipirt in die ihm correlate Denkform, die uns inhärirt; es wird nur formal bestimmt. Und diese Bestimmung erfolgt immer und in Anschließung an die Anschauung zu allererst, wenn es überhaupt in uns zum Denken kommt. Denn auch das ist beachtenswerth, daß keineswegs immer die Denkkraft erwacht und zu ihren Thätigkeiten gelangt,

wo auch die Anschauung Statt hat oder hatte; es gibt der Augenblicke viele, wo wir gedankenlos über die Objecte hinschweben und grade nur anschauen; ein Anzeichen davon, daß die Denkkraft eine gewisse Selbstständigkeit anspricht, und keineswegs der Anschauungskraft nothwendig beiwohnt; es gehören dahin die Augenblicke der Selbstvergessenheit, des Außer-sich-seins, auch manche Momente im Träumen und in solchen Zuständen, in welchen der Reichthum und die Lebhaftigkeit der Anschauung uns ganz in Anspruch nehmen.

Und so wie nun alles Angeschaute und in der Anschauung Daseiende gleichmäßig in die Gedankenform des Seins aufgenommen, darin gleichsam nachgedacht wird, so wird auch die Art des Seins vom Verstande nachbildlich und nachdenkend vorgestellt und bestimmt, das Sein als unselbstständiges und als selbstständiges Sein gedacht; — wiederum in zwei formalen Bestimmungen, die übersinnliche, nicht sinnenfällige, Beziehungen ausdrücken; — das unselbstständig Seiende denken wir als Zustand oder Eigenschaft, das selbstständig Seiende als Substanz. Ob diese Begriffe denselben Ursprung mit einander und mit dem Begriffe von Sein im Verstande haben, ist zweifelhaft, und soll hier auf sich beruhen bleiben; es ist aber sichtbar, daß wir alles gefundene Sein in diesen Bestimmungen denken, deren Bedeutung die Erscheinung nicht selbst aufweiset, sondern nur durch reine Denkthätigkeit mitgebracht und aufgetragen wird dem Inhalte der Erscheinungen, dem Seienden selbst.

18) Darin liegt eine bedeutende Erhebung über die Thierwelt, jedoch, weil diese Thätigkeiten nur noch formale Functionen sind, nicht eine so sehr an sich, als vielmehr deshalb bedeutende, weil der Mensch damit Fuß fasset für die Erkenntniß der übersinnlichen Welt; denn in dem Existenz-Gedanken hat der Mensch die Bedingung der Möglichkeit und den Anlaß gewonnen, sich als Vernunft-

wesen im Gebiete des Uebersinnlichen zu orientiren und selbstständig darin die übersinnlichen Objecte und deren Verhältnisse zu erforschen und kennen zu lernen. Seine Vernunft entwickelt ihre Thätigkeit in der (idealen) Begründung des realen Daseins und verfährt darin so lange durch Nöthigung aus eigener Objectivität geleitet, als das tief eingegrabene Bedürfniß, die Möglichkeit jeglichen Seins zu begreifen, für sie leitend ist. Die damit eröffnete Ideenbildung und die dadurch aufgeschlossene Ideenwelt sind und bleiben dem Thiere immer verschlossen, weil ihm die Bedingung der Möglichkeit dafür benommen ist, nämlich der Gedanke von Existenz. Die Existenz der Dinge ist es grade, welche wir durch Begründung als möglich begreifen, weshalb wir denn auch durch die verschiedene Art der Existenz zu einer verschiedenen Begründung genöthigt werden, so lange wir ihre Möglichkeit begreifen wollen; wie dies psychologisch feststeht.

Vom zuerst gedachten Sein des gelieferten Materiales (des Seienden) kommen wir hier auf den Gedanken und das Umfangen der Möglichkeit des Seins, und darin lebt die Idee vom Grunde des Seienden auf, womit wir nun auch material die Existenzen-Welt erweitern, erweitert denken und finden und halten; material fungirend erweitert hiermit die Vernunft für unsern Gedanken und unsere Anerkennung die Welt der Existenzen, und zwar der nicht sinnenfälligen, sondern der übersinnlichen Existenzen; und das thut die Vernunft aus sich selbst, so selbstständig und selbstthätig als nothwendig. Wir denken allem Seienden einen Grund untergelegt; und wir thun dies nothwendig, nicht, weil wir ihn bereits angetroffen haben, und er uns vorher begegnet ist, sondern er gilt uns vorher als wirklich seiend, und darauf suchen wir ihn selbst auf; und wenn wir ihn nun auch suchen und finden, so suchen und finden wir ihn doch wiederum nicht unter den sinnenfälligen Objecten und in ihnen, sondern höchstens hinter ihnen und an ihnen; er ist ein Uebersinn-

liches. Wohl scheiden wir Dinge aus und nennen sie Grund von andern Dingen, aber dann begegnet uns das an den Dingen doch nicht, was wir an ihnen Grund nennen, und auch nicht das Verhältniß der Begründung und des Begründetseins; dies denken wir über sie, denken es hinter aller möglichen Erscheinung zurückliegend; die Erscheinungen bieten uns ihrer Natur nach nur ein neben- und nach-einander, niemals aber das durch-einander. Die Erfahrung bietet mir z. B. mit- und neben- und nach-einander eine flammende Kerze und Helle im Zimmer; ich weiß wohl, daß die Flamme der Grund dieser Helle ist, aber ich sehe doch die Helle nicht als aus dem Grunde stammend und seiend; ja wenn wir beständig in solchem Zimmer und in derselben Beleuchtung gelebt, das Phänomen also am vollständigsten angeschaut hätten, dann würden wir an jenen innern Zusammenhang durch Begründung gar nicht einmal gedacht haben, so wenig, als wir die Sonne den Grund des Tageslichtes nennen würden, wenn die Beleuchtung der Erde durch sie für alle Zeit und jeglicher Raumtheil derselbe gewesen wäre und bliebe.

Vom Dasein eines Etwas (oder dem Gedanken daran) kommen wir so an die Bildung des Grund-Gedankens, indem wir an die Möglichkeit des Daseins kommen; und im Gegenstande des Begreifens, wie im Acte des Begreifens und im Setzen des Grundes stehen wir ganz auf einem übersinnlichen, unserer eigenen und aller Thierheit entrückten Gebiete; — wir schreiten stetig fort in einem heterogenen Elemente, athmen in einer ganz andern Luft.

19) Der einfache Gedanke von einem Grunde jeglicher Existenz führt den Menschen nun in vielerlei Wendungen zu dem großen Gebiete der übersinnlichen und so zu sagen eigentlichsten Realitäten, woran die flüchtigen sinnlichen Realitäten allesammt hangen, und wovon diese abhangen. Er findet an seiner Leitung um sich herum eine eigentliche Welt der Dinge, indem er die räumlichen und

zeitlichen (sinnenfälligen) Erscheinungen nun versteht und begreift als Aeußerungen von zu Grunde liegenden, übersinnlichen Substanzen, die er nun Ursachen und Kräfte nennt, und woraus er nicht bloß das Sein, sondern auch das stets erneuerte Werden und Vergehen sich verständlich und begreiflich macht; — Kraft ist ihm nun das eigentlichste Sein und Reale, nnd alle Erscheinung nur deren Widerschein; die ganze Außenwelt ist ihm nun nicht mehr das unverständliche Räthsel, woran er thierartig und gedanken- und ideen-los vorbeilebte. An den verschiedenartigen Erscheinungen, ihrem Zusammenhange nach Raum und Zeit, und an den Gesetzen dieses Zusammenhanges vermittelt sich so die Vernunft, die Erkenntniß der Mehrheit, der Verschiedenheit und Verschiedenartigkeit der in-weltlichen Kräfte und Realitäten; die sinnenfällige Erscheinungswelt ist hier für den Menschen nur der Schemel seiner Füße. Und auf demselben Wege, worauf die nächsten Erscheinungen den Menschen an die realen und substanzialen Kräfte bringen, auf dem Wege der Begründung führen ihn nun diese realen und substanzialen Kräfte an entferntere, sie selbst begründende Realitäten und Kräfte, und endlich an eine Ur-Realität und Ur-Kraft; und je ernster die Vernunft Begründung sucht und je völliger sie dieselbe erreicht, desto entschiedener ist ihr diese Ur-Realität und Ur-Kraft eine außer-weltliche. — So weit also fühlt sich die Vernunft mit der ihr geltenden, realen Welt über die bloße Erscheinung und das Gebiet der thierischen Erkenntniß hinausgerückt, daß sie ihre Alles begründende und begreiflich machende Realität nicht bloß jenseits der Erscheinungswelt und hinter dieser findet und anerkennt, sondern jenseits der gesammten, auch der nicht sinnenfälligen Welt. Der einfache Gedanke vom Grunde führt sie dahin über; ein Gedanke, den sie in sich selber bildet, trägt und findet, und mit dem sie ganz auf eigenen Füßen steht.

Der nähern Beschreibung des Weges zu ihren Reali-

täten müssen wir uns hier überheben und seine Bekanntschaft aus der empirischen Psychologie voraussetzen; wir haben genug an einer summarischen Auffassung der Wirkungsweise der Vernunft in uns, um darin ihre Erhebung über die organische Sinnesthätigkeit augenfällig zu machen; — nicht minder können wir und müssen wir hier die Nachweise bei Seite liegen lassen, daß die Vernunft in so selbstständiger und autoritativer Bestimmung der nicht erscheinenden Realitäten dennoch mit voller Sicherheit und Gewißheit selbige erfaßt; es gehört diese Nachweise einem andern Gebiete der theoretischen Philosophie an; es genügt hier die empirische Auffassung solcher Richtung und Bewegung der Vernunft, worin sie als eine höhere Kraft sich selber aufzeigt, als alle Sinneskraft ist; — und endlich haben wir nicht nothwendig, die Realitäten selber näher zu beschreiben, welche die Vernunft so aufzeigt, gerade weil uns nur die Vernunft-Wirksamkeit selber hier interessirt. Nur auf Eine Realität müssen wir hier hinweisen, die sie auf ihrem Wege der Begründung erreicht, nämlich das eigene Ich, sich selber, in der Bildung und Realisirung des Ich-Gedanken im Gegensatze zu dem Gedanken des Nicht-Ich, und unter dem mannigfaltigen Gegensatze des Nicht-Ich in dem Gedanken des Du.

Der Ich-Gedanke ist dem Menschen eigenthümlich, und in so fern als der Mensch ihn festhält, hat er jedesmal Selbstbewußtsein, wofür er gerade in seiner Vernunft und dem Grund-Gedanken die Bedingung der Möglichkeit mit sich führt. — Die innern Erscheinungen, seine Wünsche, Begierden, Gefühle, Gedanken und Anschauungen, unterscheidet der Mensch bald genug von allen Gegenständen derselben; seine Lebensreihe erscheint ihm als ein reich umwickelter Faden, der durch die Zeit sich hindurchzieht, wie die äußern Erscheinungen am Raume schweben; — und so wie er diese in dem formal-nachbildenden Seins-Gedanken aufnimmt, nimmt er sie auch in

den material-erweiternden Gedanken der Wirkungen von sich selber auf; er — der als Grund und Ursache seiner Zustände, wenn auch nur als nächst-stehende Mitursache derselben, diese Reihe aus sich schon eine Zeitlang evolvirte — findet nun auch als das Princip von ihnen sich selbst wieder, und spricht von seinem Ich, von sich selbst, so oft er sein Selbstbewußtsein ausspricht. — Wir übergehen die reflectirende Frage, ob der Mensch sich selber in diesem Gebiete in dem Begriffe der beharrenden Substanz oder der wirkenden Ursache mit mehr Nothwendigkeit und Sicherheit festhalte, oder ob er beide Gedanken in dem des Ich zusammendenke; gewiß ist es, daß er ihn bildet und ausspricht und sich selber dann im Sinne hat, soweit er nicht gerade sinnenfällige Erscheinung ist.

Der Mensch allein hat Selbstbewußtsein, was hier mehr bedeuten soll, als daß er von den innern Vorgängen wisse und sie wahrnehme oder fühle, was vielleicht auch in etwa das Thier vermag, das aber sicherlich um sich selbst als das Princip von seinen Zuständen nicht weiß, sondern gerade nur objectiv in ihnen fortlebt und sich ablebt. Es ist aber dem Menschen der Ich-Gedanke nicht primitiv und auch hebt mit ihm seine wesentliche Hebung über das Thier im Vorstellen und Erkennen nicht an; vielmehr ist er nur ein Zweig auf dem großen Stammbaume der Realitäten, der aus der Wurzel des Grund-Gedankens aufwächst.

20) In der beschriebenen Region ist der Mensch wesentlich höher gestellt, als er in der Region der Anschauungen steht; und nicht steht er etwa dort da bloß als ein höher graduirtes, sublimirtes Sinnenwesen, sondern als ein anderartiges Wesen, und wird hier mit Grund schon ein geistiges Wesen genannt. Haftet alle anschauende Kraft im Naturgebiete (die intelligente Seite der Natur) an der organischen Erregung, wie das überall sichtbar ist, und findet sie ihr Object eben deßhalb nur in den Erscheinungen, hinter denen immer und noth-

wendig das Wesen der Dinge zurückliegt, dann kann auch die höchst sublimirte Naturkraft, der reichste und feinste Sinn, diese Kraft nicht zu einer anderartigen und selbst nicht zu einer andern erheben, welche in wesentlich anderm Gebiete, unter wesentlich andern Bedingungen an ganz anderartige Objecte angewiesen ist und wieder fesselt. Gradation kann nie zu solchen Resultaten führen; das ist für den Begriff widersprechend; der Unterschied ist schon hier auf rein theoretischem Gebiete ein qualitativer, und keineswegs ein bloß quantitativer.

Alle Intelligenz in der Natur ist nothwendig, wie nach Außen gerichtet, so auch auf das Aeußere als ihr Object beschränkt. In den untern Organismen ist sie noch kaum merkbar hervorgetreten; aber wo sie auch im vollkommensten Organismus, wie im Menschen, lebt, bleibt sie doch wesentlich in dieser Sphäre haften, und gelangt nur zu einem Anschauen vom Schein und Wiederschein des Realen, während die eigentlichste Richtung der (verständigen) Menschenvernunft auf die Grundlage, den Grund und das Reale hinter dem Scheine geht. So wenig als das innere Wesen der Dinge ihr gesteigertes Aeußere, und ihr Aeußerstes ist, eben so wenig ist die Kraft, welche auf jenes geht und es selbstmächtig ergreift ein höherer Grad von derjenigen Kraft, die nur an dieses reichen kann. Alle monistischen Versuche auf diesem Gebiete müssen gänzlich verunglücken, so lange man noch den Unterschied der Ideenwelt und der Sinnenwelt festzuhalten weiß. — Doch betrachten wir noch an weitern empirischen Thatsachen zuerst die augenfälligen Unterschiede, ehe wir diese Folgerung weiter erhärten.

21) Dieselbe Intelligenz, welche so das Reale der Innenwelt und der Außenwelt in dem Grunde, der Ursache und der Kraft findet, wovon die Erscheinungen abhangen, welche so das Reale auf die Kräfte selbst reducirt, führt damit auch an ein ganz anderes Gebiet der Werthgebung und der practischen Bestrebungen hin, als wel-

ches die Sinnenwelt dem Lustgefühle und der thierischen Begier öffnet. Die Realitäten, als solche, die wir in der uns eingegrabenen Idee von ihnen denken, erregen unmittelbar und um ihrer selbst willen unser Interesse und unsere Werthschätzung oder Werthgebung. Die Kraft gefällt uns wohl, und nicht etwa, nachdem wir gefunden, daß sie für irgend Etwas einen Werth habe; so wie wir Gründe, Ursachen und Kräfte für die Erscheinungswelt denkend und haltend ansetzen, aus reiner apriorischer Thätigkeit, und nicht erst, nachdem wir sie bereits kennen gelernt, sondern vielmehr, um sie dann noch näher aufzusuchen und kennen zu lernen; so unmittelbar, nothwendig und a priori hangen wir mit innerm Lustgefühle, mit Wohlgefallen an allem Realen; und dies Wohlgefallen steigt nur noch mit den Graden und nach der Art der Kräfte, nach ihrer relativen und absoluten Bedeutsamkeit. Diese Steigerung liegt theils in der größern Selbstständigkeit der Kräfte im Wirken, theils in der Größe und dem Umfange der Wirkungen begründet, die wir daraus begreifen. — Es ist Thatsache des Bewußtseins, daß organische und animalisch-lebende und endlich selbstbewußte (und frei wirksame) Kraft lebhafteres Wohlgefallen erregt als unorganische, der Animalität entbehrende und selbstbewußtlose, und wenn auch Steine und Pflanzen und ihre Blüthen mehr durch ihr Aeußeres und *ihre Reize* unser Wohlgefallen fesseln, als die animalischen Naturen an sich selbst, so ist das nur ein Beweis, daß es verschiedene Art von Werthschätzung gebe, deren *eine* an dem Aeußern der Dinge und seinen Reizen für die Receptivität der Sinne hängt, die andere aber unmittelbare Anschließung an die reale Wesenheit ist, welches auch ihr Aeußeres sein möge.

Es gehört hieher nicht die detaillirte Vorlegung aller Grade des (rationalen, geistigen) Wohlgefallens und der Modificationen, die es erleidet, je nachdem die Kräftigkeit der Wesen steigt und fällt, in diese oder andere Conflicte

und glückliche Combinationen geräth; aber auf dasjenige Wohlgefallen muß hier hingewiesen werden, womit der menschliche Geist bei sich selber und seinem Verhalten verweilt. Schon als Intelligenz erweckt er in sich selber ein Hochgefühl, eine Hochschätzung, womit keine sinnliche, auch keine ästhetische Schätzung den Vergleich zuläßt, und die in das eigenthümliche Gefühl der Achtung und Hochachtung übergeht, wenn er sich dabei formal und material frei findet und kräftig behauptet. Darin liegt Anerkennung eines innern oder Wesen-Adels, wie wir ihn außer dem Menschengeiste auf Erden keinem Wesen zuerkennen, und worin der Grund einer anderartigen Zuneigung und Theilnahme gegen alles Menschenwesen liegt, als die thierische und organische Sympathie erwecken kann, die gerade an äußern Verhältnissen und Erregungen hängt, ohne irgend die Wesenheit des andern Theiles in Rücksicht zu nehmen, und die daher so blind und gedankenlos, als die Erscheinungswelt wesenlos ist.

Die Gefühle, womit wir so an Kraft und an kräftigem Verhalten derselben hangen, worin wir an Kraft- und Gehaltlosigkeit im Wesen und Benehmen unheimlich verweilen, setzen nun wiederum in uns ein besonderes Princip für ihre Möglichkeit voraus, das aller Naturkraft fehlt, und wozu keine Naturkraft erhoben werden kann; und dies Princip liegt in demselben unserm Theile, dem wir auch die Intelligenz als Verstand und Vernunft beimessen, in unserm Geiste. Die Anerkennung eines Werthes — im Verhältniß zu dem Grade und der Art der Kraft — erfolgt unmittelbar von uns aus in der Anerkennung und (intellectuellen) Contemplation der Kraft selbst, so daß wir dort, wie hier, in der übersinnlichen Ideenwelt stehen, und den rationalen Athemzug darin nur wiederholen. — Alle sinnliche Werthgebung in dem Gefühle der Lust und dem Genusse, den die Dinge in der organischen Reizung gewähren, ist wiederum nur äußerlich uns eingeflößt, ist selbst äußerlich, und daher so wechselnd

und wandelbar, als das Verhältniß unserer Reizbarkeit zu dem reizenden Objecte, so zwar, daß wiederholter sinnlicher Genuß desselben Objectes ceteris paribus weniger Lust gewährt, und nur gewähren kann, indeß das geistige Wohlgefallen an seinem identischen Objecte ceteris paribus steigt, sobald es seine Entwickelung begonnen. Die Achtung vor Menschenwesen steigt über ihrer öftern Erneuerung, und mit der sorgfältigern Erforschung der menschlichen Wesenheit selbst, und um so sicherer, je mehr man dabei durch innere Thatsachen geleitet wird und nicht durch bloße historische Facta, deren eigentlichsten Grund man etwa nicht verfolgt. Grade weil die sinnliche Lust an zwei auseinander liegenden Factoren und ihrer äußern Berührung hängt, die das zweite Mal ohne neue Anfrischung nicht mehr gleich lebhaft sein kann — um der Natur der Organe willen — muß sie den Character einer beharrlichen, oft blendenden Täuschung gewinnen; im Gebiete der sinnlichen Lust wie der ästhetischen leben wir immer noch am Schein eines Werthes, wie im sinnlichen Anschauen am Scheine und Widerscheine einer Realität. — Je mehr intensiv und extensiv und protensiv daher die sinnliche (thierische) Lust auch steigen mag, diese Wonne und Glückseligkeit bloß thierischer Naturen, so kommen diese damit wiederum keinen Schritt näher an die Empfänglichkeit für jene geistige Lust und Wonne, die an der (ideal gefaßten) Wesenheit besonders des Menschen und dann aller geistigen Wesen hängt, die er nach seiner Art sich vorstellt, und welche nur nach der Art und den Graden der Kräfte steigt und fällt.

Auch in der Region des Gefühllebens gibt es also der Momente recht viele, die im Menschenwesen ein andersartiges Wesen documentiren, als im Naturreiche lebt; es ist nur zu bedauern, daß die Gefühllehre von den Psychologen meistens so sehr vernachlässigt, und überdies noch so sehr verwirrt ist, und daß deshalb in der Lebensfrage des Dualismus hierauf so gar keine Rücksicht ge-

nommen zu werden pflegt. In einem so wichtigen Fragepuncte, als hier in Erörterung steht, sollte man auch das geringste Moment nicht übergehen, damit man mit um so mehr Streitmasse gegen die theoretische Bestialität und den Bestialismus ausrücken könne, die auf ihrer Seite ohnehin so viel grobes Geschütz aufzupflanzen vermögen, und so außerordentlich eifrig bedienen; gering aber ist dieses Moment sicher nicht.

22) Beide bisher betrachteten Arten der Zustände, die höhere und anderartige Entstehung haben, als die thierisch-sinnlichen allzumal, sind die Basis, worauf der Mensch zu einem höhern, geistigen Wollen und Handeln Fuß faßt. — Jene rationale Werthgebung an Kräfte, namentlich an jene Kräfte, die der Ausbildung, Reinigung und Steigerung fähig erscheinen, an die lebenden Kräfte, und unter ihnen an die höhern geistigen Kräfte im Menschen selbst, läßt uns an sich selbst grade als solche Werthschätzung und als solche Achtung der Kräfte wegen derselben nicht gleichgültig; die Kräfte lassen uns nicht kalt gegen sich dastehen, sondern interessiren eben darin uns um so lebhafter, je völliger wir sie in der Idee vor uns haben und unsere Achtung aussprechen. Eben darum werden sie für unser Handeln und in demselben uns negativ und positiv respectabel, gebieten solche achtungsvolle Rücksicht in allem Thun, negativ und positiv, d. h. es erscheint uns und ist uns fortan nicht mehr gleichgültig, ob wir sie nicht-achtend gar verletzen, oder an ihnen regungslos vorübergehen, oder aber, ob wir sie achtend auch zu ihren Gunsten etwas thun. Kurz, die höhern menschlichen Kräfte, grade die s. g. geistigen Kräfte, werden uns als Zweckpuncte und als Zwecke für das Handeln vorgehalten, deren Festhaltung im Handeln keineswegs als gleichgültig vorgestellt wird. Es erregt fortan unser reges Mißfallen, wenn wir die geistigen Kräfte unterdrückt und unterdrücken, als Opfer gleichsam dargebracht und darbringen sehen niedrigen Interessen; es erregt unser Wohlgefallen,

wenn wir sie practisch anerkannt und respectirt, wenn wir auf ihre reine Entfaltung und Erhebung hinarbeiten sehen; — jenes Mißfallen und dies Wohlgefallen gehen auf die Principe über, von denen die Unterdrückung oder Erhebung ausgeht, auf uns selbst und auf Andere, und gestalten sich hier sofort zur Verachtung und Hochachtung Unserer und Anderer wegen solchen Handelns und in ihm.

Durch die Nothwendigkeit, womit nun auf manche Handlung solche Verachtung fällt, ist ihre Unterlassung selbst ein nothwendiger Zweck für unsern Willen, so lange wir der eigenen Verachtung entgehen wollen; und darin liegt die eigentliche Wurzel des Gewissens, der Gewissens-Scrupel und Gewissens-Bisse. Oder: das laute Wohlgefallen an den geistigen Kräften der Menschheit wird zu einem Zwecksetzen für den Willen, und die Realisirung des so gesetzten Zweckes wird dem Willen aufgenöthigt, zwar nicht mit physischer Gewalt ihm abgenöthigt, aber doch unvermeidlich auferlegt, und unter der Bedingung abgenöthigt, daß wir der eigenen Verachtung entgehen wollen; kurz sie ist moralisch nothwendig oder Pflicht, ist geboten.

Welcher der genaueste Inhalt und welcher der volle Umfang dieses Pflichtgebotes sei, braucht hier gar nicht gefragt zu werden; so lange noch ein eigentlicher Pflicht-Begriff außer einem Zwangs-Begriffe für das Menschenleben anerkannt wird, und so lange noch ein Gewissen gedacht wird, so lange muß auch eine derartige Aufforderung anerkannt werden, die aus dem Innern des Menschen an den menschlichen Willen ergeht; — daß solches aber nothwendig anerkannt werden müsse, haben wir bereits früher in dem 22. Hefte von S. 59 umständlich nachgewiesen. — Was der genaueste Inhalt und der vollste Umfang dieses Pflichtgebotes sei, das, sagten wir, bedürfte hier der Exposition nicht; aufmerksam wollen wir nur darauf machen, daß es jedenfalls auf den Gegenstand

der Achtung, dieser Anerkennung von eigentlichem und innerm Werthe gehe, und daß sein Umfang auf eine ganz andere Weise sich erweitere und entfalte, als der Umfang des sinnlichen und natürlichen (ja auch unnatürlichen) Zweckes des sinnlichen Menschen. Der sinnliche Zweck geht im Menschen auf eine große Mannigfaltigkeit der Dinge, und richtet sich nach dem wechselnden Bedürfnisse, der wechselnden Sinnes-Lust und Unlust; ja es erweitert sich die Vielheit der Gegenstände seiner Richtung auf Genuß und Lust mit der Erweiterung seines Lebens-Raumes und der Reichhaltigkeit der Gelegenheiten, die ihn an neue Lüste führen, so daß er oft unübersehbar weit ausgleitet aus der thierischen Bahn und in ein wahrhaft unseliges Gedränge von mannichfaltigen, selbst sich widerstreitenden Lüsten geräth — in die das Thier nicht einmal gerathen kann. Die höchste und reichste Lust ist freilich dann noch immer eine Einheit für seine Sehnsucht, eine solche aber, die durch Collection, Vereinbarung, möglichste Vereinigung der vorher auseinander gelegenen Glieder entsteht; die Einheit der sinnlichen Wünsche und Bestrebungen kommt so a posteriori oder nachträglich zu Stande. Ganz anders explicirt sich der ursprünglich Eine Vernunftzweck in eine Vielheit untergeordneter Zwecke in rationalem und causalem Zusammenhange mit dem Einen und obersten Zwecke. In der Reinheit menschlicher Würde, die a priori uns Zweck ist, liegt auch für allen vernünftigen Lebensplan a priori die rationale Einheit, wornach das gesammte Leben nun im Grundrisse vorgezeichnet wird und wonach alle Verhältnisse und Bestrebungen nun regulirt werden sollen, wie sie auch empirisch gestaltet sein mögen; nicht aus ihnen wird der Vernunftzweck verändert, er bleibt in allen unwandelbar derselbe; aber nach ihm sollen sie selbst umgestaltet oder beibehalten werden, wie es seine Erreichung fordert.

Diese Aufforderung an den menschlichen Willen ist nun wieder wesentlich höher gelegen, als alles Naturleben, und ist auch nach Inhalt und Form wieder wesentlich an-

ders beschaffen, als alle Aufforderung, richtiger Aufregung zum Thun und Lassen in der Thierwelt, im Gebiete des Naturlebens. In der reinen Thierwelt gewahren wir ein Derartiges nicht, weshalb es auch allgemein als Unsinn genommen würde, wenn man von einer Pflicht und von einem moralischen Gesetze, das die Thiere verbände, sprechen wollte: und je mehr durch Entsittlichung und Verwilderung oder auch durch Geistesstörung der Mensch ins volle und bloße Naturleben zurückgedrängt wird, desto weniger messen wir ihm sittlichen innern Ruf und Gewissens-Aufforderung und Vorwurf zu. — Sogar kennt das Thier gar keine Aufforderung, und am wenigsten ein Sollen; diese Form der Zustände fehlt ihm, und in dem unbewußten Drängen und Treiben vernimmt es nicht einmal einen Ruf von Außen, sondern unterliegt es einer selbst ungesehenen Gewalt. — Aus dem innern Menschen selbst kommt solcher Ruf, und treibt seine Wurzel bis in dasjenige Gefühlsvermögen, was wir oben umschrieben, und worin die Achtung gegen Geisteskraft und ihre Haltung ausgesprochen ist; er gehört somit zur wesentlichen höhern Menschennatur, und hat diese selbst dann zum Objecte.

23) Grade aber, weil die sittliche Aufnöthigung nur Gebot, aber kein Zwang ist, eröffnet sie nun der freien menschlichen Thätigkeit die Bahn, bildet sie die Bedingung und das Gebiet der Freiheit des menschlichen Willens und des eigentlichen Wollens und Willens selber.

Daß die Aufforderung zu einem Thun kein physischer Zwang, ja nicht einmal eine Beschränkung des Subjectes sei, liegt am Tage; und daß auch die erfolgende Verachtung, im Falle der Nicht-Befolgung, nicht physische Nöthigung zum Befolgen sei, liegt schon in den Worten selbst. Also liegt in diesem Befolgen des Vernunft-Gesetzes eigentliche Freiheit von innerer wie von äußerer physischer Nöthigung, in ihm liegt freies so-Wollen.

Damit aber sind wir auch an die höchste geistige Sphäre und zugleich an den schroffsten Gegensatz zum Naturleben, ja selbst an einen Widerstreit gegen die Richtung und Stellung des Naturlebens und Naturwesens im Menschen, gekommen.

Erst in der practischen Anschließung an die geistige Aufforderung wird der Mensch Selbst-Urheber seiner Handlungen und seiner Handlungsweise; und nur in derjenigen Region wird dies der Mensch, wo auch jene Vernunft-Aufforderung und das Motiv für sie, ja selbst das Object für sie, liegt: in der realen Ideen-Welt, im Gebiete des Uebersinnlichen und Geistigen selbst; so daß wir noch immer die Einheit und Identität des Princips hier festzuhalten haben, das uns in diese Region versetzt. — Das dem rationalen Sollen entsprechende Wollen ist freies Wollen, und außer ihm gibt's keines mehr. — Für die umständliche Nachweise, daß der Mensch nur dann frei wolle, wenn er den Vernunftforderungen gemäß will und handelt, daß er unfrei, wenn auch noch lange nicht immer genöthigt und gezwungen handele und begehre, wenn er den sinnlichen Trieben folgt, und wie damit die allein wahre Zurechnung nicht bloß bestehe, sondern recht eigentlich ihre einfachste Erklärung finde, darüber wolle man vergleichen den zweiten Band von des Verf. empirischer Psychologie, die Lehre vom höhern Begehrungsvermögen.

Wohin wir uns in der Natur auch wenden mögen, überall und stets finden wir nur todtes und starres Sein, oder, wo wir Leben und Veränderung finden: Erregung, Sollicitation, Einwirkungen von Außen; zwei Factoren construiren da allen Wechsel, und Anfang wie Dauer und Beschaffenheit der Veränderung hängt da an einem andern Gliede. Influenz von Außen ist die Bedingung des Lebens jedes Einzelwesens in der Natur, während die freie Wollenskraft aus sich selber wirksam wird und es um so mehr ist und bleibt, je mehr sie von äußern Einwirkun-

gen, die ihr nur Molestirungen sind, mehr entbunden wird und selbst dieselben beherrscht. Das freie Leben des Geistes bildet so einen formalen Gegensatz, so gewiß als Freiheit im Wirken Gegensatz zur Unfreiheit ist, und niemals Freiheit gewonnen werden wird, wie hoch man auch die Unfreiheit steigern mag. — Aber auch ein materialer Gegensatz und Widerstreit zeigt sich im freien menschlichen Wollen und im unfreien oder sinnlichen.

Der freie Wille im Menschen findet sich an die Bahn des vernünftigen Lebenszweckes angewiesen, auf den Grund der Achtung des höhern Menschen und des Geisteswesens selbst; menschliche Würde (Freiheit des Willens und Intelligenz und vernünftiges Interesse) zu fördern, das ist seine Aufgabe, dies soll er, und dies soll er aus Achtung gegen diese Würde (auf religiösem Gebiete: zugleich aus höchster Achtung oder in Anbetung der höchsten realen Würde oder Heiligkeit in Gott, und aus Achtung gegen die Menschenwürde, als deren schwaches Ebenbild). Dies Sollen ist aber noch lange kein Wollen; und das rührt vorzüglich daher, daß der Mensch auch sinnliches und Naturwesen dabei ist, und damit an eine Lebensbahn sich angewiesen sieht, die bei Weitem nicht überall jener geistigen Lebensbahn parallel zur Seite geht; dem Angenehmen nachzueilen, in seinem weitesten Umfange und seiner höchsten Intension sich dasselbe einzuverleiben, ist hier sein Ziel, und nebenbei alles Unangenehme zu vermeiden, sein Hauptaugenmerk. Nun ist es nicht allein möglich, sondern zu unsäglichem Jammer gar zu gewöhnlich, daß der Mensch von Sinneslust getrieben nun nach Sinneslust hascht und angestrengt strebt, wo über dem Streben wie über dem Genusse gerade seine Würde als Opfer fallen muß, wo er nicht so streben und genießen kann, ohne die höhere geistige Aufforderung zu überhören oder sich aus dem Sinne zu schlagen oder sie freventlich zu übertreten; — auf diesem Wege entsteht die ganze Masse der Sünden, Frevel und Niederträchtigkeiten, alle Bosheit

und Verruchtheit, welche augenblickliche Betäubung der Sinnlichkeit und Stillung ihrer Sehnsucht gewährt, aber auch jedesmal ein Mordversuch gegen das geistige Leben ist. Alles lasterhafte Leben, jegliches Laster und jegliche Verletzung der Sittlichkeit erfolgt zunächst aus sinnlichem Beweggrunde und Reize, und ist ein trauriger Beleg des Zwiespaltes der practischen Richtungen im Menschen; jeglicher Kampf des Geistes mit dem Fleische ist ein gleichartiger, wenn auch nicht so trauriger Zeuge davon. So wenig also gehen die practischen Richtungen des sinnlichen und des vernünftigen Menschen einander parallel, und so wenig treffen sie in Einem Tendenzpuncte zusammen, daß sie vielmehr vielfach einander gerade entgegengesetzt laufen, die Eine Kraft ihr Leben fristet, wo die andere darüber ihr Lebensmark einbüßt und selbst als Opfer fällt. — Freilich ist dieser Widerstreit im Materiale der Handlungen nicht allgemein; aber der einmalige ist schon Beweis genug, daß der Mensch in sich zwei heterogene leitende Kräfte verbirgt, zumal da der ganze Inhalt der beiderseitigen Anforderungen jedesmal so ganz anderartig ist. — Und wenn nun auch die sinnliche und die vernünftige Richtung in Einzelnheiten zufällig parallel führen, wenn z. B. der Mensch auch den Schmerz, Kummer, Entbehrung und den Tod scheuet, als sinnliches Wesen: weil sie unangenehm und drückend und selbst Aufhebung aller sinnlichen Freuden sind, als vernünftiges Wesen: weil sie Hemmungen und Einschränkungen seiner moralischen Wirksamkeit sind, — so ist das auch eben Zufälligkeit; denn der innerste Beweggrund (das eigentlichste Leben) in beiden Richtungen ist ein wesentlich anderer, ist das Eine Mal die Annehmlichkeit oder Genuß der Dinge, das andere Mal der innere Werth der eigenen Wesenheit; und diese Heterogeneität ist allgemein durchgreifend. — So sind Sinnlichkeit und Vernünftigkeit, Naturkraft und Geisteskraft in voller Heterogeneität aus einander gelegen, und selbst in einem beständigen Kampfe gegen- und mit einan-

der; und keine Vernunft vermag es, die eine dieser beiden Kräfte aus der andern abzuleiten, keine vermag es, sie beide als zwei verschiedene Phasen einer Monas zu behandeln; sie sind ihrer innersten Natur nach beide anders qualificirt, und stehen in ihren Tendenzen einander schroff genug entgegen — wenigstens in dem Verhältnisse, worin wir sie jetzt im Menschen zu einander gestellt finden.

25) Wer nun noch einmal zurückblickt auf die hervorgehobenen Differenzen, welche sich zwischen dem Naturleben und dem Geistesleben im Menschen in allen Thatsachen des Bewußtseins ergeben, vom formalen Denken des Verstandes an durch die Bildung der Vernunft-Ideen, durch die ideale Werthgebung im Uebersinnlichen, durch das Zwecksetzen des so Werthgeschätzten bis zum freien Wollen und Festhalten und Erhöhen des intelligiblen innern Wesenwerthes, der wird darin die vollste Nöthigung zu der Annahme finden, daß im Menschenwesen außer der Naturkraft und der ihr inwohnenden Sinnlichkeit noch eine andere Kraft wohne, die sich wesentlich über jene erhebt, aber auch wesentlich anders qualificirt ist; eine Kraft, die in den drei Gebieten des Erkennens, Fühlens und Wollens so sichtbar ihre Einheit behauptet, als die Naturkraft in den entsprechenden sinnlichen Gebieten und in der materiellen Welt; und diese Kraft nennen wir den Geist im Menschen, so verschieden von Naturkraft, als der Himmel verschieden ist von der Erde.

Mit dem Worte Geist verbinden wir in der Sprache den Begriff des persönlichen, (intelligenten und freien) Wesens, und nebenbei den Begriff des Unkörperlichen. Nach jenen beiden Hauptmerkmalen haben wir wohl sattsam den Begriff des Geistes im Menschen als real nachgewiesen; und nach diesem Neben-Begriffe ist das nun auch nicht gerade schwer. —

Sehen wir nämlich auf die früher betrachtete Naturseite im Menschen zurück, so finden wir die sinnlich vorstellende, fühlende und begehrende Naturseite überall ge-

bunden an Organisation, wie an materielle Einwirkung auf dieselbe von Außen her; — die materielle Organisation und damit die Körperlichkeit ist darin und dafür der allgemeine Sitz und Ruhepunct, und der menschliche Körper ist das erweislicher Maaßen durch alle seine Theile gerade so vollkommen, als es verhältnißmäßig der Körper der Thiere für ihre geringern psychischen Fähigkeiten auch ist. Jene psychische Seite der Naturkraft im Menschen spielt daher ganz an und in der Körperlichkeit, und das organische Körperleben ist deren Bedingung so gut, als Ursache und Träger und Sitz, so daß diese sinnliche Wirksamkeit natürlich selbst schwindet, wenn der Organismus im Tode aufgelöset wird. — Dagegen erhebt sich sofort der erste Act des intelligenten Geistes über die Welt der Erscheinungen und damit der äußern Einwirkungen, und weilt in übersinnlicher Region; und von dem ersten Uebertritte in die übersinnliche Welt verweilt der Geist durch alle berührten Instanzen in dieser Region, ohne irgendwo noch im Sinnlichen, Materiellen und Körperlichen seinen Stützpunct zu haben. Dem Geiste dann noch Körperlichkeit beimessen, wo alle uns bekannte Körperlichkeit gänzlich im Dienste der Naturkraft steht und für diese auch gänzlich nothwendig ist, indeß sie dem Geiste in seiner übersinnlichen Region nicht dienen kann, vielmehr gar häufig sehr hinderlich und störend wird wegen verursachter Störungen des absoluten und freien Geisteslebens, — das kann man nur noch in der widernatürlichsten, um nicht bloß zu sagen: in der willkührlichsten Weise. Doch die Verbindung von Naturkraft und Geisteskraft im Menschen bedarf noch einer weitern Erörterung.

26) Nur die sich ihrer selbst bewußte Kraft ist nach dem sprachlichen Begriffe Ich und Geist, und die bisherige Darstellung hat das sattsam nachgewiesen, wie gerade dadurch eine von Naturkraft wesentlich verschiedene Geisteskraft in dem Menschen sich documentirt, daß dieser

den Grund- und Ich-Gedanken zu denken vermag und denkt. — Dieses Ich oder diese Geisteskraft steht nun im Menschen in organischer Verbindung mit der Naturkraft in ihm, bildet mit dieser einen großen Organismus und so bei Verschiedenartigkeit der beiden verbundenen Glieder eine organische Einheit, jedoch eine vielfach gestörte, und damit fast einen desmembrirten und desorganisirten Organismus.

Nur in wie fern der Mensch Selbstbewußtseins-Fähigkeit und dann Selbstbewußtsein hat, ist er Ich und Geist. Da nun aber die Sinnesthätigkeit auf die intelligente, oder so zu sagen, die geistige Naturseite fällt, wie soll man sich das nun vorstellen, daß die sinnlichen Anschauungen, Gefühle, Begierden ꝛc. dennoch dem Ich beigemessen werden! Und sind wir uns denn nicht unserer Einheit und Identität bewußt, sowohl wenn wir wahrnehmen und denken, als wenn wir begehren und wollen? Wir denken uns darin freilich, und auch mit Grund, als identisch mit uns selber; und sind das auch, sind das aber gerade als organische Einheit, als Organismus, worin das Ich der Regulator und Person, das Uebrige zu- und angehörig ist an das Ich; ich sehe, ich begehre so gut, als ich denke und will; alle Sinnesthätigkeit gehört so dem Ich an, das durch sie in leiblicher und psychischer Erregung wahrnimmt, wie die Natur vermittelst der Sinnesorgane. Wie gemäß einem Edicte der practischen Vernunft das persönliche Wesen im Universum das Dominium anspricht, und die Vernunft selbst die ihrer selbst sich nicht-bewußte Natur an den selbstbewußten Geist zu leibeigen hingegeben hat, so ist vorzugsweise der eigene Leib und die in ihm basirte psychische Naturseite — die Naturseele — zu leibeigen an den Geist gebunden; — so daß wir ganz richtig auch die Sinnesthätigkeit dem Ich beilegen, das sie freilich nicht aus sich selber und durch sich, sondern durch die ihm anklebende Sinnlichkeit ausübt. Daher sagen wir so richtig: Ich sehe und höre,

als: Ich will; die Bezeichnungen auf der geistigen Naturseite und auf dem rein geistigen Gebiete selbst gehen, also durch eine communicatio ideomatum auf das Ich selber, ähnlich derjenigen, wovon die Theologen sprechen, wenn sie über die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo und zwar über deren Vereinigung unter göttlicher Persönlichkeit die Rede haben.

Beiläufig sieht man hier, wie es so ganz fehlgegriffen ist, wenn man im Menschen drei verschiedene substanziale Kräfte in solcher organischen Verbindung denkt, wie das heut zu Tage nicht selten ist, und auch bei manchen platonisirenden griechischen Kirchenväter wohl vorkommt, wogegen die lateinischen mehr die Dichotomie festhalten *); ich meine, wenn man im Menschen Leib und Seele und Geist nach einander aufführt. Das ist ganz unlogische Abzählung, weil das, was man dort im Unterschiede von der Seele Geist nennt, nicht wie der Geist eine besondere Substanzialität neben dem Leibe bildet, der dann eine dritte wäre, sondern nur den Einen Januskopf an der Einen Naturkraft bildet, woran der Leib der andere ist: Leib und Seele sind dann so das Doppelgesicht der Einen Wesenheit, womit eine anderartige im Geiste verbunden ist.

27) Die organische Verbindung zwischen Naturkraft und Geisteskraft tritt nun zwar noch sattsam in psychologischen Thatsachen zu Tage, und zwar in allen drei Gebieten, jedoch als eine fast zerstörte; wir wollen diesen Punct weiter verfolgen.

(Fortsetzung im nächsten Hefte).

Ueber den griechisch-philosophischen Beweis für das Dasein Gottes. Von Dr. P. Volkmuth.

Keine Frage der Philosophie ist von jeher mit so vielen Antworten bedacht worden, als die Frage nach der

---

*) Vergl. Heft 17. S. 93.

Existenz eines wie beschaffenen Gottes. Der griechischen Philosophie lag sie von Anfang bis zum Ende als die Hauptfrage vor, und all ihre Zurüstungen gingen unmittelbar darauf aus, sie gebührlichst zu absolviren. „Woher sind die Dinge dieser Welt entstanden?“ — so fragten die philosophirenden Griechen, und dies war die Vernunftfrage nach dem in höchster Instanz zureichenden Grunde der Welt. Die theoretische oder begründende Vernunft ist also das belebende Princip der griechischen Philosophie, und sie allein ist es auch, unter deren Leitung der intelligente Mensch auf eine — wissenschaftlich haltbare Weise zu dem Glauben an die Existenz eines überweltlich schöpferischen Gottes hinauskommen kann.

Dagegen läßt sich nun erinnern, und es ist dies schon geschehen, die Griechen hätten ja doch selbst auf der höchsten Höhe ihrer Vollendung in Plato nur einen jenseitigen Weltordner erreicht und entsprechend diesem gegenüber auch mit Entschiedenheit noch an der Ewigkeit einer nichtgeschaffenen Urmaterie gehalten. Woher, fragt man, diese wesentliche Diversität der Resultate bei der angeblichen Identität der philosophirenden Vernunft? Woher dieses Zurückgebliebensein der griechischen Philosophen hinter dem Ideale der vollendeten Wissenschaft? — Aber grade diese Verschiedenheit der geschichtlichen Erscheinungen, die beim ersten Anblicke widersprechen will, wird sich zum vollgültigsten Zeugnisse für uns erheben, wenn sie nur selbst erst aus ihrer Quelle begriffen ist. Denn freilich war die Frage nach dem letzten Grunde alles Seins, als welche unmittelbar von der Vernunft ausging, die Lebensfrage der griechischen Philosophie und das Centrum aller übrigen Fragen; weil aber diese — Heiden in ihrem Philosophenthume auf die natürliche Wirksamkeit ihrer intelligenten Kräfte beschränkt waren und so, im Unterschiede von unsern positiven Christen-Philosophen, außer Stande, das Resultat ihrer Wissenschaft mit der allgemein adoptirten und ungezweifelt geglaubten Idee eines vollen-

deten geoffenbarten Gottes mindestens zur nachhelfenden Vergleichung zusammen zu stellen und dadurch der reinen Vernunft einen äußern Impuls zu geben: so waren sie, die Griechen, ungewöhnlich sehr der Gefahr ausgesetzt, — objectiv fehl zu greifen, und einen mehr oder minder defectiven und falschen Gott, als absoluten Grund, zu gewinnen, wenngleich subjectiv alle zu Gebote stehende Energie der Intelligenz sich in ihnen wirksam erweisen mochte. Und diese Gefahr des objectiven Fehlgreifens war, bei dem völligen Nichtgegebensein eines äußerlich positiv-kirchlichen Gottes noch in dem Maaße eine große, als sich in dem philosophirenden Subjecte, — von dem ja Alles ausgehen mußte! — ein antinomischer Gegensatz von a priori intelligenten Principien in Thätigkeit setzte, und dadurch gleichzeitig zur Bedingung einer entsprechenden Gegensätzlichkeit der Antworten auf die vorliegende Frage nach dem Grunde sich gestaltete. Eine psychologisch-propädeutische Untersuchung über die verschiedenen Hauptrichtungen des intelligenten Menschen zur Bestimmung des legitimen Normal-Verhältnisses derselben zu einander und ihrer Anwendung auf die griechische Hauptfrage wäre hier das untrügliche Mittel gewesen, auch den objectiven Miß- und Fehlgriffen auszuweichen. Diese psychologischen Untersuchungen stellten aber die Griechen nicht erst an, und sie konnten in ihrer noch auf rein objectivem Boden liegenden wissenschaftlichen Zeit an solche auch nicht denken. Daher denn die bunte Mannigfaltigkeit ihrer Systeme nach der gleichbunten Mischung ihrer intelligenten Persönlichkeiten, und daher zugleich auch ihr gemeinsames Zurückgebliebensein hinter dem Vernunftideale der absoluten Schöpfung. Ohne vorläufig psychologische Kenntnißnahme des intelligenten Princips im Menschen, welches aller Philosophie leitend vorsteht, folgen sie zur Befriedigung des einmal wach gewordenen Bedürfnisses, die Möglichkeit der Dinge aus ihrem causalen Grunde zu begreifen, dem unveräußerlichen Drange ihrer bewußt-

los sich entfaltenden Intelligenz. Die nach oben führende Vernunft und der in die Erfahrung herabziehende Verstand treten daher zugleich und gegensätzlich in Thätigkeit, und das aus diesem intelligenten Conflicte jedesmal als Resultat hervorgegangene wissenschaftliche Erzeugniß trägt es auch durchgängig und offen genug an der Stirne, weß Doppelgeistes Kind es sei.

Diesen gleichsam instinctartig fortschreitenden Griechen gegenüber geht nun aber der heutige Philosoph, weil durch den bis zum Ich-Subjecte vorgedrungenen Zeitgeist genöthigt, vor aller dogmatischen Ausfahrt daran, erst den intelligenten Menschen kritisch zu durchmustern, und das auf dem Wege zur Sicherstellung seiner Metaphysik gewonnene Richtscheit ist es, das ihn bei jedem Schritte begleitet, und immer wieder mit sich selbst orientirt. Daher sein continuirliches Zurückgehen und Anbinden an die jedesmaligen Aussprüche der leitenden Vernunft, daher sein gewissenhaftes Hin- und Herwägen aller Möglichkeiten, daher sein sogenanntes sceptisches Zweifeln, ehe er entscheidet, daher seine Nichtentschiedenheit im Falle der Nichtnothwendigkeit; kurz, daher der kritisch gesicherte Gang seiner ganzen Philosophie, und daher speciell auch sein nothwendiger Vernunftglaube an einen absolut schöpferischen Gott, mit der klarsten, weil aus dem innersten Bewußtsein hergeholten, Einsicht in die Richtigkeit der von dem empirischen Verstande in alter und neuer Zeit gegen das absolute Entstehen der Weltsubstanz vorgebrachten Einwendungen*). So, glaube ich, lassen sich die anscheinlich einander widersprechenden Thatsachen der Griechen und der reinen Vernunftphilosophie unserer Zeit eben so friedlich einigen, als auch der gesunde Menschen-Verstand mit dem psychologisch selbstbewußten Philosophen sich verträgt.

---

*) Es sind also die von Kant sogenannten Antinomieen dem Psychologen keine Antinomieen der Vernunft, sondern des Verstandes und der Vernunft, und dann ist die Beseitigung derselben auch kein Räthsel mehr für den Philosophen.

Diese Vereinigung soll durch die nachstehenden Erörterungen specieller durchgeführt werden.

„Aus Nichts wird Nichts."

Die kritische Verfolgung des antinomischen Verhältnisses zwischen Verstand und Vernunft in der griechischen Frage nach dem Entstehen der Dinge wäre also der rechte Weg, sowohl zum Verständnisse der vielfarbig vorliegenden Systeme von Thales bis auf Plato, als auch zur Entdeckung ihres Zusammenhanges mit dem Ideale der reinen Vernunftphilosophie. Und weil diese Systeme bei all ihrer Mannigfaltigkeit doch sammt und sonders dem vorstehenden Satze: „Aus Nichts wird Nichts," huldigen, dieser aber eben aus der Antinomie des Verstandes und der Vernunft hervorgegangen ist: so müssen wir dessen innere Tendenz, seine Bedeutung und seinen Werth für den intelligenten Menschen etwas genauer kennen lernen. Es ist dieser Satz aber auch wirklich das Factotum der griechischen, ja der vorchristlichen Philosophie überhaupt, er ist gleichsam der Grundtext, um den sich die einzelnen Systeme nur als bunte Commentare herumdrehen. Hiernach theilen sich unsere kritischen Untersuchungen in folgende zwei. Wir fragen:

I. Warum und Wie die zwischen Verstand und Vernunft zugleich sich bewegenden Griechen nicht über die Ewigkeit der Materie zu dem Glauben an den absoluten Schöpfer hinauskommen konnten?

II. Warum und Wie der unter der alleinigen Leitung der im Selbstbewußtsein psychologisch aufgesuchten Vernunft fortschreitende heutige Philosoph zu diesem Gott hinauskommen muß?

Ueber I.

Weil der Verstand nur zum Verstehen denkt, und daher All und Jedes in der Erfahrung, auf die er über-

haupt beschränkt ist, entweder als ein eigenschaftliches, zuständliches oder substanziales Sein denkt und versteht: so haben wir in Betreff des uns vorliegenden Gedankens des (absoluten) Entstehens nur zuzusehen, ob und wie der Verstand ihn bilde und realisire, d. h. ob er ein Entstehen der Eigenschaften, der Zustände oder der Substanzen dieser Welt denke; denn in einer dieser drei Denksphären muß, wenn anders je, er mit der Vernunft über den Begriff des absoluten Entstehens bei den vorchristlichen Philosophen in Conflict gekommen sein. Und dann liegt die das eigenschaftliche Sein dieser Welt angehende Antwort sogleich schon auffällig nahe. Weil nämlich die Substanz und ihre Eigenschaften, als wesentlich zusammengehörige, zumal und untrennbar gegeben sind, so kommt es darauf an, ob der Verstand die Substanzen der Dinge als entstehend denke, und dies mag nun verneint oder bejaht werden, jenes ist dadurch zugleich mit beantwortet. Ist die Substanz, so sind all ihre Eigenschaften, entsteht oder vergeht jene, so treten auch diese mit ins Dasein, rücksichtlich vergehen auch diese: so denkt der Verstand, genöthigt durch den ihm eignen Gedanken des eigenschaftlichen Seins selbst. Aber, fragen wir nun zweitens, was denkt denn der Verstand über das Entstehen der Zustände an den Substanzen?

Beschränken wir uns nicht auf das Denken und Verstehen des in der jedesmal unmittelbaren Anschauung Gegebenen, sondern haben wir auch Acht auf die fortlaufende Reihe unsers Verstandes-Denkens, so, daß wir mehre über dasselbe Object nacheinander gemachte Erfahrungen zu Einer Total-Vorstellung vereinigen: so wird der Verstand in vielen Fällen zu dem Gedanken des Entstehens des zuständlichen Seins an den Dingen bestimmt. Oft nämlich ist der in der Erinnerung vorstehende Inhalt der frühern Erfahrung eines Objectes von dem in der jetzt durch unmittelbare Anschauung gegebenen durchaus verschieden; und weil der Verstand nach Zeugniß der jetzigen

Anschauung den Inhalt der Erinnerung als einen nicht mehr an der Substanz seienden denkt, so kann er, da er doch beide auf dieselbe Substanz beziehen muß, dies nur noch dadurch, daß er denkt und hält, die gemeinsame Substanz habe das in der Erinnerung Gegebene und jetzt nicht mehr Daseiende ehedem als einen Zustand gehabt, diesen abgelegt, und dafür den in der jetzigen Anschauung unmittelbar vorstehenden angenommen; kurz: die Substanz selbst sei die Eine selbige geblieben, der ehemalige Zustand vergangen und der jetzige dafür — entstanden; das Ganze aber sei eine Veränderung.

Der Begriff des Entstehens ist also wirklich ein Verstandes-Begriff; aber der Verstand denkt, soviel sich bisher ergeben, nur Zustände an schon vorhandenen Substanzen als entstandene. Worin also immer die antinomische Polemik des empirischen Verstandes wider die griechische Vernunft in der Frage nach dem Entstehen dieser Welt bestanden haben möge; auf dem Gebiete des zuständlichen Seins kann sie sich darum nicht bewegt haben, weil auch der Verstand hier das Entstehen eines Nichtseienden denkt und für wirklich hält. Und dann sind wir von selbst angewiesen, den Verstand auch noch nach der Entstehung der Substanzen zu befragen; denn dies ist, nach Beseitigung des eigenschaftlichen und zuständlichen Seins, die noch übrige dritte Sphäre seines Denkens, und in dieser muß, wenn nur überhaupt, sein antinomischer Gegensatz zur Vernunft sich herausstellen.

Es könnte auch scheinen, durch das schon Gefundene wäre hierüber noch nicht mit entschieden. Man hat aber das über das Entstehen der Zustände gewonnene Resultat nur etwas näher anzusehen, und die die Substanzen betreffende Antwort wird nicht mehr gesucht sein wollen. Denkt ja doch der Verstand, wie sich unzweideutig gefunden, bei allem Wechsel der Zustände, die unterliegende Substanz selbst ausdrücklich und gradezu als ein bleibendes, weder entstehendes noch vergehendes Sein,

das als selbstständiger Träger der Veränderungen sich unveränderlich hindurchzieht. Und dann ist die Frage, ob der Verstand auch ein Entstehen der Substanzen denke, auffällig mit *Nein* beantwortet. Der Verstand denkt als solcher so wenig ein Entstehen der Substanzen dieser Welt, daß er, um für den ihm nothwendigen Gedanken der Entstehung der Zustände eine reale Basis zu haben, d. h. um überhaupt noch als Verstand thätig sein zu können, das gerade Gegentheil, das Nichtentstehen der Substanzen, denken muß. Die Einwendung, die einzig mögliche, der Verstand könne ja wohl noch anderswie, d. h. *unmittelbar*, das Entstehen des substanzialen Seins denken, zerfällt als eine ohne psychologische Rücksicht auf die intelligenten Acte des Verstandes aufgegriffene leere Möglichkeit in Nichts, indem der Verstand überhaupt nur durch das Medium der Zustände und der Eigenschaften mit den unterliegenden Substanzen in Verkehr treten kann. Und dann bleibt es bei dem gewonnenen Ergebnisse: *Der Verstand denkt nur ein Entstehen der Zustände an schon vorhandenen Substanzen; nicht aber auch ein Entstehen dieser Substanzen.* Oder, w. d. i.: *der Verstand denkt nur zuständliche Veränderungen des substanzial vorhandenen Seins; nicht aber ein absolutes Entstehen der Substanzen selbst.*

Ergreifen wir dieses aus der unmittelbarsten Natur des Verstandes deducirte Denken einer nur zuständlichen Entstehung der Dinge dieser Welt sogleich zur umsichtigern Beachtung und suchen wir daraus das specielle Verfahren des Verstandes bei der griechischen Frage nach der Existenz eines *schöpferischen* Gottes, oder w. d. i. nach dem *absoluten Entstehen* der Welt zu ermitteln: so sind wir schon im Stande, die betreffenden Hauptmomente eigenthümlichst zu characterisiren. Denn *kann* der empirische Verstand den Gedanken des absoluten Entstehens in seiner Erfahrung *nicht* bilden und denken, und *muß* die aprioriſche Vernunft, in dem Bestreben, die so beschaffene

Welt als möglich zu begreifen, diesen Gedanken bilden und realisiren: so wird, sobald die griechische Frage zum Bewußtsein gekommen, in dem betreffenden philosophirenden Subjecte sich sofort eine den beiden betheiligten, intelligenten Principien entsprechende doppelte Ansicht über das Entstehen der Dinge einstellen. In dieser Antinomie wird der empirische Verstand durch die vorgreifende Geltendmachung seines unmittelbar anschaulichen Einflusses und seiner Vorherrschaft in der factisch gegebenen Sinnenwelt den rein geistigen Vernunftgedanken des absoluten Entstehens in den gehörigen Gedanken des nur relativen Entstehens, der bloß zuständlichen Veränderung einer angeblich vorgefundenen Weltsubstanz umzukehren und zu deuten sich bemühen. Dieser für den empirischen Verstand unaufgebliche Versuch, bei der griechischen Frage die unterliegende, gemeinsame Weltsubstanz sofort als eine nichtentstandene unterzuschieben und gleichzeitig in dem Philosophen den Glauben an ihr Nichtentstandensein zu bewirken, ist der characteristische Grundtypus des intelligenten Gegensatzes zwischen ihm und der theoretischen Vernunft, von dem jede andere Reaction nur modificirend ausgeht, und in dieser unverwüstlichen Opposition der doppelartigen Denkweise in dem Einen intelligenten Subjecte liegt zugleich das fruchtbare Lebens-Princip, dem wir in höchster Instanz die lange Reihe der buntschattirten griechischen Systeme von Thales bis auf Plato zu verdanken haben, Erscheinungen, deren literarische Originalität in der Geschichte eben so einzig dasteht, und auch wohl immerhin dastehen wird, als das griechische Leben selbst mit all seinem rein natürlichen Wissen und Können unter christlichem Himmel nicht wieder durchlebt werden kann.

Mit der ganzen Baarschaft der positiven Ideen über göttliche Dinge, ehe wir sie suchen können und wollen, schon von Außen bestmöglichst ausstaffirt, fehlt es uns gänzlich mehr an dem innern Drange und Bedürfnisse, auf griechischem Wege, d. h. rein philosophisch, und

auf eigne Faust darauf auszugehen und nachzusuchen. Was Verstand, was Vernunft, was beide in der gebührlichen Harmonie ihrer intelligenten Wirthschaft uns schon von Hause aus auf ihr angestammtes Ansehen verbürgen und bewahrheiten könnten, soll daher für die christliche Wissenschaft, als welche im Vollgenusse ihrer geoffenbarten Dogmatik, die nach der Realität des jenseitigen Was und Wie ausgestellten Fragezeichen schon gleich mit dem ersten Verse Mosis zu Friede stellen könne, nun zu einem nutzlosen, ja gefährlichen Capitale geworden sein, dessen man sich je eher je besser zu entäußern habe. Wie so anders die natürlich unbefangenen Griechen! Gehoben und gestützt durch den puren Menschen im Menschen, ermannt sich die griechische Vernunft in steigender Rüstigkeit aus der empirischen Knechtschaft des Verstandes, und gesichert, weil genöthigt durch das innere Selbst, streben sie unablässig nach dem, was des Geistes ist. Für den critischen, mit den constitutiven Hauptrichtungen des intelligenten Menschen vertrauten Forscher ist es ein ergötzliches Schauspiel, der auf griechischem Boden sich selbst überlassenen philosophirenden Vernunft beobachtend nachzugehen, wie sie in gradueller Allmähligkeit gegen die Uebermacht des Sinnenlebens sich erhebt, alle Instanzen durchzieht, bis nach den vielen ehrenwerthen Vormännern die Energie eines Plato endlich über die Welt der Erfahrung hinausgreifend, den Glauben eines realen Jenseits gewinnt und aus dem innersten Selbstbewußtsein eines persönlichen, beinahe schöpferischen, Gottes den idealen Plan zur Entfaltung der Zeiten herabholt.

Anmerkung. Das Gesagte erwogen, werden wir das Richtige in Betreff des: „Aus Nichts wird Nichts," nicht verfehlen. Der scandalöse Satz ist seiner Quelle zufolge ein Verstandes-Satz, und er fließt aus dieser Quelle, veranlaßt durch die über das Entstehen der Weltsubstanz philosophirende Vernunft. Dies entscheidet zugleich über den wissenschaftlichen Werth des Satzes. So lange der

Verstand sich zum Behufe des Verstehens in der Erfahrung bewegt, ist es wahr, daß da, wo nicht schon etwas ist, auch nichts werde. Daß auf dem großen Substrate der Weltsubstanz, nachdem sie einmal gegeben ist, nichts absolut entstehe, was nicht schon substanzialiter da sei, ist eine Verstandes-Wahrheit, gegen welche nicht appellirt werden kann. Anders aber verhält es sich mit der Vernunftfrage nach dem Entstandensein dieser Substanz selbst, bei der es nicht, wie beim Verstande, auf das Verstehen des Seienden, sondern auf das Begreifen des Seins aus seinem letzten Grunde abgesehen ist.

Am auffallendsten überzeugt davon eben die reine Gestalt dieser Frage. Als solche ist sie ursprünglich und unmittelbar Frage nach dem Grunde des Weltseins, so daß die als Resultat sich einstellende Ueberzeugung, die Weltsubstanz sei eine absolut entstandene, (habe den Grund ihres Seins außer sich), erst als nothwendige Folgesache der Antwort auf jene Urfrage eintrifft. Die Einwendungen gegen die Möglichkeit des absoluten Entstehens kehren aber sämmtlich die Frage um, und greifen mit dem Verstande an, so, daß die Vernunft, als welche primitiv den außerweltlichen Grund und dann erst entsprechend auch die Welt für eine absolut ins Dasein getretene halten muß, diesen ihren normalen Gedankengang auf den Kopf gestellt sieht, und dann in Folge der empirischen Undenkbarkeit des Verstandes erst das absolute Entstehen und hierauf folgerichtig auch den absoluten Schöpfer darangeben soll. Es ist aber der Gedanke des absoluten Entstehens einer Substanz auch dann noch nicht wider, sondern nur über die Denknatur des Verstandes; der Vernunft ist er aber ein möglicher, ja nothwendiger Gedanke. —

Die originellen Gefahren einer Philosophie, die, wie die griechische, jenseits alles positiven Glaubens den absoluten Schöpfer zu suchen unternimmt, haben wir in abstracto vor Augen: Die Vernunft strebt begreifend nach

oben, indeß der verstehende Verstand den Denkgeist in der Erfahrung zu halten sucht. Es läßt sich aber diese Allgemeinheit durch eine specielle Rücksicht auf die inliegenden Hauptfactoren dem Verständnisse ungleich näher rücken, und wir dürfen hierauf um so weniger verzichten, weil wir der Hoffnung sind, gerade hier einen Blick in die vielverkannte Natur des vor der Vernunft einzig haltbaren Beweises für Gottes Existenz werfen zu können, und die Bedingungen zu entdecken, bei deren Vorhandensein dieser Beweis sich als das unveräußerliche Eigenthum des intelligenten Menschen einstellen muß. Auch muß sich dabei erst recht ins Licht stellen, was die griechischen Philosophen denn eigentlich auf's Reine gebracht, und in welchem Sinne dies zu nehmen sei. Zu dem Ende scheint folgende Methode sich empfehlen zu wollen.

Um die griechischen Philosopheme in ihrer speciellen Gestalt kennen zu lernen, stellen wir uns einmal die beiden Extreme, die da gedenkbarer Weise auftreten könnten, mit Bestimmtheit vor Augen: ich meine die Lage der Dinge, wie sie einerseits unter der Alleinherrschaft des Verstandes, und andererseits, wie sie bei der ungestörten Thätigkeit der Vernunft sich gestalten müßte. Und dann begegnet uns dort eine Philosophie, wornach der Verstand auf die Frage nach dem Entstehen der Welt, ohne die Vernunft mit in Function treten zu lassen, diese Welt ihrem ganzen dreitheiligen Umfange nach als eine nichtgewordene, d. h. als eine von Ewigkeit her in der vorliegenden Substanzialität, Eigenschaftlichkeit und Zuständlichkeit gewesene denkt und dem philosophirenden Bewußtsein unterschiebt, hier dagegen hätten wir eine Philosophie, nach der die Welt, als eine dem gedachten dreifachen Umfange nach einmal nichtgewesene, durch die schöpferische Kraft einer außerweltlichen Ursache absolut ins Dasein getreten wäre. Dort, auf der Verstandesseite, ist nur eine Welt ohne allen Gott; hier, bei der Vernunft, ein vollendeter Gott und ein absolutes Nichts der Welt.

Zwischen diesen beiden äußersten Systemen, in denen entweder der crasseste Verstand oder die reine Vernunft das Resultat lieferte, sind nun aber noch unzählige Mischungsverhältnisse, als eben so viele Mittelstufen zwischen Verstand und Vernunft, realiter möglich, und mit diesen hat es ein sonderliches Bewenden. Sie sind ein fruchtbares Feld für wissenschaftliche Forschung, und sie sind es zugleich auch, welche die vielfarbigen Thatsachen der Geschichte der griechischen Philosophie constituiren. Die griechische Philosophie liefert nämlich ein vollendetes Beispiel des crassesten Verstandes (in Strato); aber sie hat nicht auch ein anderes der absoluten Vernunft-Reinheit (in Plato) aufzuweisen. Desto ergiebiger ist sie in einer Art von Zwittersystemen gewesen, in denen Verstand und Vernunft zugleich ihre Denkweise durchgesetzt und realisirt haben, und diese bieten Stoff zu den artigsten Betrachtungen an die Hand. Unserm diesmaligen Zwecke liegen die folgenden unmittelbar nahe.

Wenn in einem griechischen Philosophen-Subjecte die begreifende Vernunft, dem verstehenden Verstande gegenüber, energisch mit in Function gewesen, so muß sich dies entsprechend auch objectiv an der Gestalt des betreffenden Endresultates ausgeprägt wiederfinden, und zwar in zweifacher Weise. Negativ wird sich der Vernunftantheil allemal auf der Verstandesseite dadurch kenntlich machen, daß diese Welt ihrem dreifachen Sein nach, ganz oder nur theilweise, als eine einmal entstandene aufgeführt wird; positiv aber, daß für das negirte Verstandessein auf der andern Seite correspondirend auch ein productiver Grund, als gewonnene Vernunft-Realität, erscheint. Diese gegenseitige Correspondenz vollzieht sich dann durch folgende Instanzen, und eben so viele wissenschaftliche Systeme sind deren factischer Ausdruck.

Im Conflicte mit dem wach gewordenen Vernunftbedürfnisse, zu begreifen, woher diese Welt sei, wird der Verstand einmal genöthigt, den Gedanken des Entstandenseins

auf seine dreifache Wirklichkeit anwenden zu lassen, oder w. d. i.: genöthigt, auf das Denken dieser dreifachen Welt vorläufig zu verzichten, bis sie als eine entstandene durch die Vernunft begründet worden; in dieser Lage also wird der Verstand, weil auch er ein Entstehen der Zustände denkt, vorerst das zuständliche Sein, und auch dies nur wieder in gradueller Abfolge nach den Stufen seiner Bedeutsamkeit für ihn, an die Vernunft abtreten, um es als das Product eines von dieser a priori postulirten causalen Grundes in der entstandenen Welt wieder anzunehmen und als solches zu verstehen. Dieser nothwendig gewordene Gedanke des einstigen Entstandenseins der Zuständlichkeiten der Welt setzt auch den Verstand noch nicht in Verlegenheit. Bei wiederholter, intensiv stärkerer Nöthigung von Seite der sich ermannenden Vernunft, die Gesammtheit des dreifachen Weltseins zu begründen und aus ihrem causalen Grunde entstehen zu lassen, wird aber der Verstand endlich auch das eigenschaftliche Sein der Dinge abtreten und es als ein entstandenes aufführen lassen. Diese wirkliche Widernatur des Verstandesdenkens, zu der er freilich auf seinem ungestörten Normal=Wege nicht gelangt, begreift sich, wenn man erwägt, wie die Vernunft je nach ihrer subjectiv steigenden Rüstigkeit in dem Philosophen auch dem Sein *in obiecto* zusetzen muß, bis dem Verstande von dieser dreifachen Welt nur noch ein nackt=abgestreiftes, völlig inhaltloses, substanziales Substrat erübrigt. Hier hat der antinomische Gegensatz der beiden intelligenten Principien aber auch seine höchste Höhe erreicht. Denn durchweg und mit unbedingter Entschiedenheit wird der Verstand sich gegen die Wegnahme der leeren Substanz selbst erklären und eher alle Mißhandlungen in seinem dreifachen Besitze der Welt erdulden, als sich des festen Mittel= und Anhaltpunctes seines ganzen Denkprocesses begeben. Mag die Vernunft also in dem nicht aufzugebenden Bestreben, das Sein der Dinge für ein entstandenes zu erklären und zu begreifen, die Welt

dem völligen Verschwinden täuschend nahe rücken, ihre Substanz als untheilbare Atome ins weite All zerstreuen, ihr jegliche Kraft und allen Saft entziehen ....; so lange sie das absolute Nichts noch nicht darüber ausgesprochen, steht dem Verstande das ihm unerläßliche substanziale Residuum noch zu Gebote, und der Act der absoluten Schöpfung schlägt zu seinen Gunsten um in bloße Weltveränderung aus vorgefundener Materie *). Diesen Bedrängnissen des Verstandes steht nun andererseits eine entsprechende Gradation des sich erhebenden Vernunftlebens gegenüber, und da ergibt sich zu dem Gesagten folgendes Correlat.

„Alles, was ist, hat einen — zureichenden Grund, woher es sei," ist der unmittelbarste Ausdruck des theoretischen Vernunftgesetzes, und dies führt in unserer Frage sogleich zu den gehaltvollsten Aufschlüssen. Denn da ist auffällig wahr, daß in den einzelnen Systemen der Griechen die jedesmalige Beschaffenheit des von der Vernunft postulirten causalen Grundes sich durchgängig und gradezu nach der entsprechenden Beschaffenheit derjenigen Wirklichkeit dieser Welt hat gestalten müssen, welche (Wirklichkeit) die Vernunft dem Verstande, um sie zu begründen, als eine einmal gewordene hat entziehen können; d. h. die griechische Vernunft kann in den einzelnen Philosophen immer nur das Sein der Welt begriffen und begründet haben, welches sie als einmal entstandenes vorhatte, und der jedesmalige Grund muß für dieses Sein ein zureichender gewesen sein; dagegen aber kann die Vernunft nicht auch das Sein begründet haben, welches der Verstand als ein angeblich nicht entstandenes sich vorbehalten

*) Ein Hinblick auf die Thatsachen der griechischen Philosophie kann das Gesagte durch concrete Beispiele veranschaulichen. Man verfolge nur die vielen Metamorphosen, durch welche die Materie von dem primitiven Wasser des Thales bis zu dem endlichen „sein-" und „erkenntnißlosen" (ἄγνωστον) Ueberbleibsel des Plato hat hindurchgehen müssen. Ich werde dies tiefer unten andeutungsweise durchführen.

und als solches dem Weltentstehungs=Processe unangetastet untergeschoben, und die Beschaffenheit des Grundes wurde von der Beschaffenheit dieses Seins in keiner Weise abhängig. Hieraus folgt eine merkwürdige Folge, als Stufenleiter zur Auffindung des absoluten Schöpfers der dreifachen Welt auf dem griechischen Standpuncte der philosophirenden Vernunft.

Je quantitativ umfassender nämlich und je qualitativ wesentlicher der von dem empirischen Verstande in Lösung der griechischen Aufgabe jedesmal als nicht entstanden untergeschobene Weltbestandtheil war, desto unbedeutender mußte entsprechend auf der andern Seite auch die von der Vernunft postulirte Kraft sich herausstellen, um die für entstanden gehaltene Wirklichkeit hervorzubringen und dadurch die dreifache Welt wieder zu ergänzen; und umgekehrt mußte die Kraft des jedesmaligen Vernunftgrundes in ihrer Bedeutsamkeit und der correspondirenden Welt bildenden Wirksamkeit in dem Verhältnisse steigen, als es der Vernunft gelungen, dem Verstande das dreifache Sein der Welt als ein entstandenes zu entziehen und als solches causaliter in's Dasein treten zu lassen. Beide, das Sein der Welt und der productive Grund des Seins, constituiren also, als gleichsam zwei metaphysische Factoren, in jedem griechischen Systeme das Eine selbige Product: das Entstehen der Dinge, so zwar, daß der jedesmalige Beitrag des einen Factors sich durchgängig nach der objectiven Bedeutung und Bedeutsamkeit des ergänzenden andern richtet. Dies Kriterium ist normal und leidet keine Ausnahme. Je subjectiv kräftiger die begreifende Vernunft in Thätigkeit war und sich durchsetzte, desto objectiv vollendeter muß auch der jedesmalige Grund mit seinen Welt bildenden Functionen dem absolut schöpferischen Gotte entgegengewachsen, und desto mehr auch die dreifache Welt als eine einmal gewordene sich dem absoluten Nichts genaht haben; und auch andererseits, je wirksamer der empirische Verstand in dem fragenden Philoso=

phen sich geltend zu machen wußte, desto ungestörter wird die Welt in ihrer dreifachen Ganzheit dem Entstehungs-Processe als eine nichtgewordene untergeschoben werden, und entsprechend auch der überweltliche Vernunft-Gott als ein von seiner absoluten Schöpferkraft gleichsam degradirter und verhältnißmäßig erniedrigter Grund hervorgetreten sein. Dies gilt vom Null- bis zum Siedepuncte an dem wissenschaftlichen Thermometer der Vernunft zur Bestimmung der Grade der Verstandes-Wärme in der griechischen Philosophie.

Ueber II.

Die vorstehenden Erörterungen deuten an, warum und wie die zwischen Verstand und Vernunft zugleich fortschreitenden Griechen nicht über die Ewigkeit der Materie zu dem absoluten Schöpfer hinauskommen konnten; ich glaube nun mit dem Bisherigen am zweckmäßigsten in Verbindung zu bleiben, wenn ich an eine Art von Schematismus der griechischen Systeme anknüpfe, und sehe, wie da der gesuchte überweltliche Gott, je nach der Antheilnahme der Vernunft, von seinem völligen Nichtdasein bis zur beinahigen Vollendung sich steigend fortbildet. Hierbei wird uns der oben vorgezeichnete Maaßstab seine guten Dienste thun, und zugleich die Erklärung an die Hand geben, warum die einzelnen Systeme in ihrem wissenschaftlichen Werthe nicht der successiven Zeitordnung, sondern lediglich der intelligenten Tüchtigkeit der betreffenden Philosophen folgen, und daher in Steigen und Fallen nach und nach in die Geschichte getreten sind *). Hier stehe nun zum Verständnisse der griechischen Philosopheme

*) In der neuern Philosophie ist es gerade umgekehrt; ob zu ihrer Empfehlung, mag hierorts dahin gestellt bleiben. Bei den Griechen philosophirt Jeder von Innen heraus aus eigner Kraft; und fängt selbstständig wieder von vorn an; unter unsern Philosophen zieht sich das einmal gewonnene Resultat fort und fort auf die folgenden herab und einer fußt auf dem Eigenthume des andern. So Kant, Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel ....

und zur Würdigung ihres wissenschaftlichen Werthes folgende authentische Musterkarte.

1) Abwesenheit aller Vernunft-Kraft; Strato.

Verstand und Vernunft hatten, bald steigend, bald fallend, lange einander antinomisch gegenübergestanden, als sie in Plato und Aristoteles gleichsam dualistisch auseinander traten, und sich isolirt ausbildeten. Plato folgte der nach oben führenden Vernunft, und erreichte einen beinahe schöpferischen Gott; Aristoteles fällt dem vollen Verstande in die Hände, hat daher in einem fort mit den empirischen Begriffen der Welt zu thun, und sein nur mißbrauchsweise der „ewigen Bewegung" vorgesetzter „erster Beweger," sein Gott, war dem Verstande ein eben so überflüssiges als ungerechtfertigtes Etwas. Dies erkannte Strato, sein consequenter Nachfolger; dieser schob also den nichtsthuenden Gott bei Seite, wies die Welt an sich selbst, und lehrte dann als crassester Verstand das Sogewesensein der Welt nach Substanz, Eigenschaften und Zuständen von Ewigkeit her, und damit zugleich den vollendetsten — Atheismus als consequentesten Aristotelismus.

2) Die Kraft der mechanischen Bewegung; die Atomiker.

Von der absoluten Verstandes-Herrschaft des Strato eine Stufe aufwärts haben wir die Aussicht in die Werkstätte der Atomistik, und die Vernunft ist wenigstens wach geworden. Hält Strato die Welt in ihrem ganzen dreifachen Umfange noch in dem vorliegenden status quo ungestört zusammen, so verliert sie unter den Händen der Atomiker doch schon die primitive Zuständlichkeit der Cohäsion, und der Begriff des Entstehens ist in diesem Bereiche schon ein realer geworden. Diesem entspricht andererseits auch die Bedeutung der Welt bildenden Kraft dadurch, daß ihr, statt des Nichtthuns des Aristotelischen

Gottes, schon das Geschäft des einheitlichen Zusammentreibens der substanzial und eigenschaftlich vorhandenen, aber zerstreuten Atome obliegt: die unterst-mögliche Tendenz zur Erreichung eines absoluten Schöpfers!

3) Die den Aggregatzustand ändernde Kraft; Thales.

Die Atomiker zerstückeln und zerstreuen die Welt in ihre constitutiven Partikeln, setzen sie eben so mechanisch wieder zusammen, und geben so dem Begriffe des Entstehens nur die Realität des Formalen. Thales negirt schon die Existenz der empirischen Dinge, mit Vorbehalt des alleinigen Wassers, und vindicirt so dem Gedanken der Entstehung auch in stofflicher Hinsicht ein Object. Nur das Wasser, sagt er, war ursprünglich vorhanden, und aus diesem ist alles übrige realiter entstanden. Entsprechend genügte aber so auch die bloß atomistische Bewegung der Wassertheile im Raume nicht mehr zur Production des Nichtseienden; die Wirksamkeit des Grundes mußte eine hervorbringende sein, und so wurde, weil das Wasser zwischen Luft und Erde die Mitte hält, die Welt bildende Kraft eine „verdichtende und verdünnende," und diese das allerfüllende „göttliche Princip" (πάντα πλήρη θείων εἶναι).

4) Die chemisch-zersetzende Kraft; Anaximander.

Warum soll aber nicht auch das Wasser entstanden sein? So fragte Anaximander, und antwortete: alles Erfahrbare sei einmal nicht gewesen, ein völlig unerfahrbares Etwas müsse als gemeinsame Ursubstanz des Werdens zu Grunde liegen: ein totales „Ἄπειρον," an dem der Verstand, seiner ganzen empirischen Baarschaft beraubt, nur noch den abstracten Begriff des substanzialen Seins schlechthin zu denken hat. So mit keiner Erfahrung mehr in Verbindung, genügte auch der Thaletische Causal-Proceß des Verdichtens und Verdünnens nicht mehr. Um

aus dem Unerfahrbaren in diese Welt hereinzukommen, stellte sich die Nothwendigkeit einer gewaltthätig chemischen „Ausscheidung von causalen Gegensätzen" in der Ursubstanz ein, und damit war eine in das innerste Wesen des Weltseins eingreifende Causalität gewonnen. Das allwirkende Princip ist ihm „τὸ Θεῖον."

5) Die physisch-blind ordnende Kraft; Empedokles.

Absolute Schöpfung und Anordnung des Geschaffenen sind die zwei Hauptrücksichten in der griechischen Frage; die bisherigen Philosophen hatten die erste im Auge, und brachten es bis zu einer inhaltlosen, leeren Weltsubstanz; mit Empedokles beginnt die zweite, und dieser deducirt die in der Erfahrung gegebene gute und schlechte Ordnung der Dinge aus einer entsprechenden Gegensätzlichkeit der in der Ursubstanz aufeinander wirkenden physischen Kräfte, unter der abstracten Bezeichnung der „φιλία und des νεῖκος." Jene bedingt das Gute, dieses das Schlechte; aus dem Conflicte beider entstand die gemischte Welt.

6) Die intelligent und frei ordnende Kraft; Anaxagoras.

Die Empedokleische Richtung führt Anaxagoras weiter fort, und er gewann, der erste, den Glauben an einen — persönlichen, dualistischen Gott. Die Natursubstanz verfährt in all ihren Productionen weder nach bestimmten Zwecken, noch auch mit selbstbestimmender Freiheit des Willens; die Welt könne aber ohne beides nicht entstanden sein: also müsse, sagt Anaxagoras, zur Hervorbringung der Weltordnung ein jenseits der Welt selbst hinausliegendes persönliches Wesen postulirt und geglaubt werden. Die Materie habe in chaotischer Unordnung gelegen, da sei der ordnende vernünftige Νοῦς hinzugetreten, unter dessen Leitung die Weltentstehung zu Anfang und zu Ende gekommen. So hatte sich die aufstre-

bende Vernunft nach harter Anstrengung endlich den Fesseln des empirischen Verstandes entrissen, und ihr eigenes dualistisches Gebiet in Besitz genommen: eine herkulische Arbeit, von der wir, durch christliche Wahrheiten gehoben, sicherlich den Begriff verloren haben!*). —

7) Die beinahe schöpferische Kraft; Plato.

Den Schlußstein zu diesem originellen Gebäude legte ein Philosoph, der mit Recht den Namen des Großen führt. Die vorstehenden beiden Hauptrichtungen seiner Vorgänger faßt Plato in Einheit zusammen, und bringt sie der absoluten Vollendung ungleich näher. Seine Lehre verdient in diesem Puncte auch wirklich unsere Aufmerksamkeit und ist kurz diese.

Nach der Verstandesseite uns wendend, hören wir unsern Philosophen in Klagen ausbrechen über das Geschäft, das Wesen der Materie zu bestimmen**). Doch sei die Untersuchung nicht aufzugeben. Die Materie liege aber als solche da, ohne durch eigne innere Selbstkraft etwas gestalten zu können; sie empfange Kraft und Saft und jegliche Ordnung erst von Außen. Sie sei also für das wahre Sein der Welt eigentlich nur das Gefäß oder Vehikel (ἐκμαγεῖον), auf welches sich die entstehende Welt gleichsam herablasse, einsetze und gestalte (διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων), wodurch dann die gewordene Schöpfung zu einem nachbildlichen Reflexe des vorbildlichen Jenseits sich mache. — Schon diese Bestimmungen der Verstandes-Welt setzen unsern Plato über alle

*) Daß der pantheistische Zeitgeist die endliche Gewinnung des Dualismus nicht auch für einen enormen Fortschritt der griechischen Philosophie halten dürfe, ist auffällig genug. Auch Ritter sieht ihn für einen Rückschritt an, Gesch. d. Philos. I. S. 300. Allein wahr ist und bleibt: Die Griechen lehrten nicht, was sie nach einer mitgebrachten fi en Idee lehren wollten; sie lehrten, was sie unter Leitung der bewußtlos drängenden, begründenden Vernunft lehren mußten. Hiernach bestimmen sich die Rück- und Fortschritte von selbst auch.

**) Ich beziehe mich im Wesentlichen auf den Timäus.

Griechen hinaus. Auch Anaxagoras hatte sich zwar schon dualistisch über die Welt des Verstandes erhoben; aber Plato bringt der erste das eigentliche reale Sein dieser Welt aus der dualistischen Jenseitigkeit seines Gottes herab: eine kräftige Erinnerung an die absolute Schöpfung! Dieser aber tritt Plato noch näher.

Der das überweltlich herabkommende reale Weltsein auf eine „schwer auszusprechende und wunderbare Weise" aufnehmende alte Weltrest sei im Grunde nur das, was man so den leeren Raum nenne (*τὸ τῆς χώρας*), und das da allem dem, was entstehe, einen Sitz unterstelle (*ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν*), wie wir es ja überhaupt für nothwendig halten, daß alles, was da-sei, an einem Orte sei und einen Raumtheil ausfülle (*καὶ φαμὲν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τίνα*): und so sei denn auch die alte Materie für sich wohl nicht da, sondern frage sich immer nur, wie die Erscheinungen des Traumes, mit dem Bilde eines Andern herum (*ἑτέρου δέ τινος ἀεὶ φέρεται φάντασμα*), woher es komme, daß sie selbst auch gewissermaßen eine Art von Existenz behaupte, oder sie sei ganz und gar nichts (*οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην ἢ μηδὲν τοπαράπαν αὐτὴν εἶναι*). — So hat Plato da, wo er die Frage nach dem Entstehen verhandelt, dem empirischen Verstande die dreifache Welt ihrem ganzen Umfange nach entzogen, und ihm zur Aufnahme der Dinge, die da noch kommen sollen (*τῶν εἰσιόντων*), nur noch den „leeren Raum" gelassen. Und selbst diesem setzt er noch zu Leibe und gesteht, seine vorweltliche Realität werde doch nur durch einen sinnlosen Act unserer Intelligenz noch festgehalten, durch einen „unächten" oder „Bastardgedanken" (an dem Verstand und Vernunft zugleich Antheil nehmen!), und dem sei nicht besonders zu trauen (*μετ᾽ ἀναισθησίας ἁπτὸν, λογισμῷ τινι νόθῳ μόγις πιστόν* *)). Diese Worte begegnen uns in dem ganzen

*) Vergl. Tim. Locr. de an. mundi, zu Anf. u. Plut. de pl. phil. I. 19.

vorchristlichen Alterthume nicht wieder. Es gibt nur Einen Plato.

Und gehen wir nach dieser völligen Entäußerung aller Verstandes-Wirklichkeit auf die positive Vernunftseite, so ist das Verhältniß, in dem sich der überweltliche Gott zeigt, durchaus entsprechend. Im Unterschiede von dem Gotte des Anaxagoras, der im Acte der Weltbildung selbst wieder als der eine Factor zur Constituirung der persönlichen Menschenwelt substanzialiter herabsteigt, bleibt der Platonische Gott in völlig dualistischer Geschiedenheit der Welt gegenüber, ohne irgendwie constitutiv mit in deren Lebensentwickelungen einzugehen. Aber der Platonische Gott steht auch als solcher dem absolut vollendeten ungleich näher. Denn hat Anaxagoras an seinem *Νοῦς* nur erst die abstracteste Bedeutung eines persönlichen Wesens, ohne alle Bestimmung seines Seins und Wirkens; so führt uns Plato, weil er die dreifache Welt völlig darangegeben, entsprechend in das unmittelbare Bewußtsein seines Gottes hinauf, und da gewinnen wir, was wir unten verloren, das ganze große Sein der Dinge in einem idealen *κόσμος νοητός*. Der Platonische Gott hat, ehe die Welt durch ihn entsteht, einen selbstentworfenen Weltplan; diesen realisirt er, sein selbst bewußt und des gewollten Zweckes, mit Freiheit nach außen setzend: und vor uns liegt endlich das Werk eines persönlich handelnden Wesens. Aber auf dem Fuße folgt die Schattenseite der Lehre.

Fragt Plato nach dem letzten Grunde des Seins, so hält er unerschütterlich an der Realität seines Gottes; das wahre Sein kommt ihm dann von Oben, und die Materie sinkt zum Nichts des leeren Raumes herab. Tritt aber darauf die Rücksicht auf das Wie des Entstehens ein, so drängt sich der Verstand in den Vordergrund, der sinnlose Raum wird wieder zur chaotisch substanzialen Materie, das herabkommende Sein, das eigentlich Wesenhafte an den Dingen (*τὰ ὄντα ὄντως*), schlägt entsprechend

um in bloß prototypische Musterbilder (παραδείγματα), auf welche hinsehend der Welt bildende Gott den alten Stoff nun eben so gestaltet und ordnet, wie es der in der empirischen Welt handelnd auftretende Mensch versucht und durchsetzt *). Der Platonische Gott klagt dann, wie die unfügsame Materie sich seinen Bildungen nicht geben wolle, wie seine Muster-Ideen sich nur verhunzt und entstellt in ihr reflectiren: gerade wie der originelle Handwerker, der, von der ideal entworfenen Vorstellung eines Möbels, eines „Schrankes oder Tisches," begeistert und geleitet, über die natürlichen Unvollkommenheiten des Holzes räsonnirt.

Anmerkung. Die bisher entwickelte Ansicht über das Leben der griechischen Philosophie ist nicht die allgemein herrschende. Man sagt, die ersten dieser Philosophen seien darauf ausgegangen, die Grundstoffe der Dinge zu suchen, die folgenden hätten diesen grob empirischen Standpunct allmählig verlassen, und so wäre aus der Physik eine Metaphysik geworden **). Dies ist nicht so ganz wahr. Wahr ist, daß die Griechen sich anfangs, um die Bestimmung der causalen Ursubstanz herumdrehen, es ist dies Factum der Geschichte; daß sie aber hierauf ursprünglich ausgegangen, ist gewiß nicht auch wahr. Es gibt Stürme eben sowohl in der Geister-, als in der Naturwelt, und dann war es dem Thales von Hause aus eben so wenig um das Wasser zu thun, als es dem aus dem Hafen Segelnden obliegt, den Schiffbruch in den Wellen zu suchen. Es ist Ein Problem von Thales bis auf Plato herab, und dies ist ein metaphysisches und kein physisches, wenngleich die Physis lange der Tummelplatz zu seiner Lösung blieb; im innern Selbstbewußtsein liegt es in seiner Unmittelbarkeit gegeben, und da ist es die Frage der Vernunft nach dem Grunde des

*) Vergl. den Anfang des 10. B. de republ.
**) Vergl. Ritter, Gesch. der ion. Philos. S. 5. 165. und die Gesch. I. S. 200.

Seins. Und warum ändert denn die griechische Philosophie ihre ursprüngliche Richtung, springt aus der angeblichen Physik hinüber in den Dualismus der Gottheit, und wird zur Theologie?! — Das antinomische Verhältniß zwischen Verstand und Vernunft gibt hierauf die einzig triftige Antwort, wie dies durch das jetzt Folgende noch mehr erhellen muß.

8) Der absolute Schöpfer; —?

Wir stehen nun daran, die von den Griechen durch die gesunde Natur unwillkührlich getroffene Richtung der vernünftigen Intelligenz im Helllichte des psychologischen Selbstbewußtseins zur absoluten Vollendung zu führen, und dies kann mit Rücksicht auf das Gesagte nicht mehr eine Sache der Unmöglichkeit sein. Haben nämlich die Vorplatoniker in allmähliger Gradation nur das zuständliche Sein der Welt als ein einmal gewordenes zur realen Basis und diesem entsprechend auch ein bloß zuständlich productives Causalprincip erreicht, und hat dann Plato zu diesem auch noch die zweite Sphäre der Verstandes-Wirklichkeit, die der Eigenschaften, in Beschlag genommen und auf der leeren, inhaltlosen Weltsubstanz als entstandene gehalten: so kann diese philosophische Richtung der begründenden Vernunft augenfällig nur dadurch zu ihrer absoluten Vollendung gelangen, d. h. nach dem Welt bildenden Gotte der Zustände und der Eigenschaften auch den absoluten Schöpfer der Substanz gewinnen, daß sie nach dem in dem vorchristlichen Griechenthume zum Ausgangspuncte genommenen zuständlichen und eigenschaftlichen Sein entsprechend noch das dritte und letzte, die Substanz, in Betracht zieht, und die Vernunft um den zureichenden Grund derselben befragt. Das Problem ist klar genug bezeichnet, das Resultat ist folgendes.

In dem Bestreben, auch die factisch vorliegende, sobeschaffene Natursubstanz aus ihrem letzten causalen Grunde zu begreifen, wird die Vernunft durch den Nexus des sub-

stanzialen Naturlebens aus der unmittelbaren Gegenwart in die Vergangenheit geführt. Die gegenwärtig wirklichen Einzeldinge der Natur sind durch die productive Causalität anderer zeitlich früherer, aber substanzialiter homogener Dinge entstanden, diese in derselben Weise durch abermals frühere . . . . ins Dasein gesetzt worden, und so ins Unabsehbare hinein. Hierbei wirft die Vernunft, die immer nur nach dem Grunde fragt, bald die Frage auf, wie weit sie denn diese Reihen der substanzialen Naturrevolution zu verfolgen habe, um den allbegründenden Grund in höchster Instanz zu finden? — Und dann versuche man es ihr einmal in concreto, — denn darauf kommt Alles an! — irgend ein specielles Glied **A** als den höchsten und letzten Grund aufzufassen und festzuhalten. Hat nicht dieses **A** das tieferliegende **B**, das **B** das **C** . . . . und so bis zu dem gegenwärtigen **Z** substanzialiter sich selbst evolvirend ins Dasein gesetzt, und bilden sie daher nicht sämmtlich nur die Eine gemeinsame Natursubstanz? Und liegt darin nicht für die begründende Vernunft die auffallendste Nöthigung, das Dasein des primitiv gesetzten **A** in gleicher Weise wieder durch die Causalität eines frühern Gliedes zu begreifen? . . . Dieses in die Natursubstanz selbst eingreifende Begründen realer Wirklichkeiten bringt bald zu der Ueberzeugung, der in höchster Instanz allbegründende Grund des substanzialen Naturseins müsse ein solcher sein, der selbst nicht wieder über sich hinaus an einen zeitlich frühern weise, d. h. der selbst nicht wieder entstanden sei, sondern den Grund seines Seins in sich selbst habe. Die Bestimmung des Durchsichselbstbegründetseins ist also die erste und Capitalbestimmung, unter der die Vernunft, im Hinblick auf das substanziale Rückschreiten, den zureichenden Grund der Natur denken muß. Keines der Naturdinge aber, und sei es auch in ungemessener Ferne, ist ein solcher Grund, der nicht wieder über sich selbst causaliter hinausweisen müsse. Und dies heißt, wenn man

den Sinn verallgemeinert: die so beschaffene Natursubstanz hat den letzten Grund ihres Seins nicht in sich selbst, das ist die negative Antwort. Hat sie aber den Grund nicht in sich selbst, so muß sie, da sie doch einen Grund, woher sie sei, hat, diesen außer sich, als ein über alle Einzeldinge liegendes dualistisches Etwas haben, und das ist das positive Resultat. Die Ueberzeugung ferner, daß ein so gestellter, außerweltlicher Grund auch ein persönliches, mit Intelligenz und Freiheit begabtes Wesen sei, (zur Setzung eines schöpferischen opus ad extra), schließt sich an diese an.

So greift der griechische Beweis in die Wurzel der causalen Natursubstanz selbst ein, und geht, nachdem er diese in ihrer immanenten Lebensentfaltung durchfragt, gleichsam in einen substanzialen Gang zu einem substanzial schöpferischen Gotte hinaus, und dem empirischen Verstande bleibt übrig — ein baares pures Nichts. —

Ueber das erste Concil von Arles. Vom Domcapitular Dr. München.

(Fortsetzung) *).

II. Disciplinar-Beschlüsse.

§. 10. Nach Erledigung der Hauptfrage benutzten die aus verschiedenen Gegenden anwesenden Väter ihre Zusammenkunft zu Berathungen über noch andere kirchliche Angelegenheiten (§. 8). Sie einigten sich zu zweiundzwanzig Beschlüssen über Disciplinar-Puncte, deren nähere Betrachtung, sowohl im Allgemeinen, als auch im Besondern ein mehrseitiges Interesse darbietet.

Geht man diesen Beschlüssen bis auf ihre Quellen und die Veranlassungen nach und verfolgt sie in ihren ferneren Verzweichungen, so wird es zuvörderst recht augenfällig, daß die Kirchenvorschriften nicht willkührliche Satzungen

---

*) Siehe das Vorhergehende im 9. Hefte S. 78. u. ff.

der Vorsteher, sondern jedesmal auf die einzelnen und dringenden Anlässe nur der bestimmte Ausdruck des kirchlichen Lebens und aus diesem hervorgenommen sind, und wird man inne, wie sich das Princip der Katholicität durchgreifend geltend macht. Durch alle Verhältnisse, wie sie sich immer modificirten, umkehrten oder neu gestalteten, gingen die christliche Lehre und der christliche Sinn, wie die Lebensnahrung, durch die Glieder gleichsam unbewußt ins Leben über. Daher bestimmten die Disciplinar-Beschlüsse in der Regel gar nichts Neues. Ihr Inhalt war an sich, oder doch in seinen Grundlagen meistens schon vor ihnen vorhanden und als verpflichtend anerkannte, obgleich noch nicht immer in genauer Abgränzung aufgefaßte Norm. Die Ordnung bildete sich in ihren Grundzügen immer von selbst, wie sie sich von selbst verstand. Nur wo Unordnung vorherrschend werden wollte, wo eine bedenklichstörende, dem kirchlichen Geiste und Lebensprincipe widerstreitende und gefährliche Abweichung, sei's aus verkehrter Lehre, oder aus Mißverständniß oder aus bösem Willen, die Aufmerksamkeit auf sich zog, schritt man abwehrend oder durch Verständigung einigend ein. Wo noch nicht erlebte Umstände Schwierigkeiten darboten, ward in so fern etwas Neues beschlossen, als das allgemein Geltende eine speciellere Entwickelung und Anwendung erhielt. Dieses aber wurde ebenfalls nicht nur aus der allgemeinen Lehre geschöpft, sondern auch so bestimmt, wie es das wirkliche Bedürfniß erheischte. Das gab den Kirchenvorschriften, sowohl wo sie prohibitiv und abwehrend, als wo sie organisch und anordnend waren, das ihnen Eigenthümliche, sie von den Erscheinungen unserer Zeit ganz Unterscheidende: die Angemessenheit, bleibende Brauchbarkeit und innere Gediegenheit bei aller Einfachheit. Nicht in allen Ländern nun walteten die nämlichen Umstände ob, auch traten sie nicht in allen zugleich ein; in gleichem Verhältnisse trat auch nicht überall eine specielle Regel gleichmäßig hervor. Das konnte dem Aeußern nach eine Verschiedenheit veranlassen;

bedeutend aber war diese nicht, weil sich die Lehren und Anforderungen der gesammten Kirche gleich waren, daher sich unter den nämlichen Umständen immer gleichartig äußerten; und wenn sich außerdem eine specielle Regel irgend entwickelt oder obrigkeitlich ausgesprochen vorfand, so ward sie berücksichtigt und von den betheiligten Bischöfen auch für andere Länder und ähnliche Umstände herübergenommen. Das ist die ganz natürliche Veranlassung, daß namentlich Concilien-Beschlüsse von Bischöfen, welche in der Kirchengemeinschaft standen, bei vorgelegten Fragen zu Grunde gelegt, oder ganz aufgenommen wurden. Die Lehren und der Geist der Kirche sind unwandelbar, sie bleiben nothwendig immer die nämlichen, und im Wechsel der Zeiten und der Verhältnisse ändert sich nur die Aeußerung in der Anwendung. Davon sind die Stetigkeit, die Festigkeit und Consequenz des Katholicismus und der innere Zusammenhang der ältesten Kirchenvorschriften mit der Verfassung mit dem Leben der gegenwärtigen Zeit die eben so natürliche Folge.

Mehrere der hier in Rede stehenden Beschlüsse sind aus dem Concil von Elvin, das man in das Jahr 306 zu setzen pflegt, entnommen. Nicht nur Bischöfe oder Priester, als Stellvertreter, deren Vorgänger diesem beigewohnt hatten, sondern Einige waren auch selbst wiederum zu Arles anwesend. Die Namen der Anwesenden sind uns nicht alle aufbehalten (§. 1 n. 2), von Einigen jedoch kann es, was hier hinreichend ist, gezeigt werden. Dem Concil von Elvina wohnte 1) Liberius, Bischof von Emerita, bei, und derselbe unterschrieb auch dem unserigen mit seinem Diacon Florentius: „Liberius episcopus, Florentius diaconus, de civitate Emerita, provincia Hispania;" 2) dort war der Priester Natalis von Orsuna gegenwärtig, und er unterschrieb auch hier nebst dem Diakon Cytherius: „Natalis presbyter, Cytherius diaconus, de civitate Ursolensium;" 3) dem erstern unterzeichnete *Valerius*, episcopus Caesar-

augustanus, und hier erscheinen: *Clementius* presbyter, *Rufinus* exorcista, de civitate Caesaraugusta.“ Das macht den Gebrauch von jenen Beschlüssen erklärbar, indem wir annehmen dürfen, daß die spanischen Bischöfe und ihre Stellvertreter dieselben bei sich hatten, wie das gewöhnlich geschah *). Die Bischöfe brachten nämlich zu den Versammlungen ihre Schreiber mit, welche die Berathungen zu Protokoll aufnahmen. Als 451 auf dem Concil von Chalcedo die Verhandlungen der ephesinischen Räuber-Synode untersucht wurden und gefragt ward, wer die vorliegenden Denkschriften von den Verhandlungen geschrieben hätte, antwortete Dioscorus: „unusquisque per suos notarios scripsit, mei mea . . . . erant autem et aliorum reverendissimorum episcoporum multi notarii excipientes; sic non est meorum notariorum littera, quia unusquisque proprium habet;“ und als auf den Antrag des Eusebius von Doryläum auch Stephanus von Ephesus hierüber gefragt wurde, gab er die Erklärung ab: „Excipiebant notarii mei, Iulianus, qui nunc est reverendissimus episcopus Lebedi, et Crispinus diaconus, et venerunt notarii reverendissimi episcopi Dioscori, et deleverunt tabulas eorum et digitos eorum paene fregerunt, volentes tollere et thecas eorum.“ Zu diesen Diensten wurden Priester oder andere Cleriker gewählt, weßhalb sie denn auch in den Unterschriften vorkommen.

Aus den nämlichen Gründen stehen unsere Canones ihrem Inhalte nach mit den spätern Concilien, welche in die dionysische Sammlung aufgenommen und ein weit verbreitetes Recht wurden, von jenem zu Ancyra (314) bis zum chalcedonischen (451) einschließlich, in Verbindung, und kommen darin wiederholt, bald beschränkt bald erweitert, vor. Sie selbst sind dieser Sammlung nicht einverleibt worden; doch aber läßt sich ihr Zusammenhang

*) Vergl. codex canon. eccles. afric. zu Anf. bei Hard. tom. 1. pag. 863—866.

in den einzelnen Theilen, und durch diese mit dem gemeinen geltenden Kirchenrechte im Corpus I. C., außerdem, daß sie theilweise wörtlich von Gratian aufgenommen sind, genügend nachweisen, wobei es denn am angemessensten erscheint, die dionysische Uebersetzung zu befolgen.

§. 11. Can. 1. — Das Erste, worüber sich die Väter einigten, betraf die Feier des Osterfestes. In dem oben angeführten Schreiben am Sylvester sprechen sie sich darüber gegen Ende so aus: „At primo loco de *vita* nostra atque *utilitate* tractandum fuit, ut, quia unus pro omnibus *mortuus est et resurrexit*, ab omnibus tempus ipsum ita *religiosa mente* observetur, ne divisiones vel dissensiones in tanto obsequio devotiones possint exurgere.“ Der Canon ist durch c. 26. l. 3 de consecr., wo er mit einiger Abweichung aufgenommen ist, gemeinschaftliche Vorschrift geworden, und lautet so: „Primo loco de observatione Paschae dominici, ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur, et iuxta consuetudinem litteras ad omnes tu dirigas.“ Das Osterfest sollte also nicht nur um die nämliche Zeit, sondern auch an dem nämlichen Tage begangen werden, und diese Feier war den versammelten Vätern ein Gegenstand von vorzüglicher Wichtigkeit. Sie beherzigten und behandelten ihn von der practischen Seite, und in der Bedeutung, die er nicht nur damals gewonnen, sondern die er auch überhaupt für das christliche Leben hat. Mit der religiösen Gesinnung, womit dieses Fest in dankbarer Erinnerung an den Tod des Herrn für Alle und an seine Auferstehung pflichtmäßig begangen werden müsse, erkannten sie es als unvereinbar, daß darüber Uneinigkeit und Spaltung beständen; vielmehr müsse diese Feier dadurch für das Leben ersprießlich werden, daß die Gleichförmigkeit bei Allen eine innere Einheit in rein christlicher Ueberzeugung und Gesinnung hervorbrächte und förderte. Eben darin sprachen sie die Grundansicht von dem christlichen Osterfeste als der

Feier der glorreichen Auferstehung des Herrn nach dem Erlösungstode aus, und gaben in der damit enge zusammenhängenden christlichen Bildung den Hauptgrund ihrer Entscheidung an. Alle diese Puncte sind sorgfältig und in den verschiedenen Beziehungen, in welche die Sache damals gebracht war, erwogen.

In der Feier des Osterfestes wichen nämlich noch immer einzelne Kirchen von andern, insbesondere die kleinasiatischen (in Phrygien, Lykaonien, Mysien, Lydien, Jonien und einem Theile von Carien) von den übrigen ab. Die Abweichung bestand im Aeußern darin, daß jene immer ein Paschamahl gleichzeitig mit den Juden, an welchem Wochentage der 14. des Monates Nisan auch immer eintraf, hielten, am andern Tage die Erinnerung an das Leiden des Herrn begingen und am dritten Tage das Osterfest feierten; die übrigen aber das Osterfest jedes Mal am ersten Sonntage nach dem 14. Nisan feierten. Auf diese Weise fiel 1) die Feier der Auferstehung des Herrn zwar um die nämliche Zeit, aber nicht auf den nämlichen Tag ein, und bei jenen konnte sie auch auf jeden andern Wochentag einfallen. Das hing von dem wechselnden Eintreffen des Vollmondes nach der ersten Frühlings-Tag- und Nachtgleiche ab. Die Erstern hielten 2) ein Paschamahl, die Andern hingegen nicht; eben dadurch aber unterbrachen jene 3) die großen Fasten vor Ostern, welche die Uebrigen streng hielten; am Tage nach dem Paschamahle ferner begingen jene 4) das Andenken an das Leiden und den Tod des Herrn, welcher Wochentag das auch sein mochte, die Andern aber immer an einem Freitage. Diese Abweichungen waren nun nicht bloß fast jährlich wiederkehrend; sondern sie griffen auch auf das ganze Jahr ein, namentlich in der Berechnung und der Feier der übrigen mit Ostern in Verbindung stehenden Feste und auch der Sonntage, indem sie an Bedeutung als Erinnerung an des Herrn Auferstehung verloren. Und das war, zumal bei dem zarten Gefühle der ersten Chri-

sten in Allem, was sowohl die Disciplin und die Erinnerungen an die Hauptbegebenheiten des Christenthums, als was die Lehre betraf, schon hinreichend die geschärfte Aufmerksamkeit der Mehrzahl auf sich zu ziehen; es lag aber noch etwas Anderes darin, das wichtiger war, als das im Aeußern Störende und Auffallende, immer mehr an Gewicht gewann, je mehr es sich entwickelte und je deutlicher es sich nach und nach hervorthat, und das als die Ursache anzusehen ist, daß dieser Gegenstand hier wiederum zur amtlichen Verhandlung kam, nachdem er schon, so viel noch darüber bekannt ist, dreimal und zwar mit Heftigkeit amtlich verhandelt worden war.

In der asiatischen Ansicht trat unverkennbar die Feier des Paschamahles an dem gesetzlichen Tage als Hauptpunct, nach welchem sich das Osterfest und die Vorbereitung zu demselben durch Fasten wie Nebensachen richten mußten, hervor und rückte das christliche Moment in der Feier der Auferstehung des Herrn, welche im Christenthume von so hoher Wichtigkeit ist, in den Hintergrund. Das mochte lange, namentlich in den ersten Zeiten, ohne bemerkbaren Einfluß auf die Reinheit des christlichen Glaubens und der Gesinnung geblieben, vielleicht auch nicht einmal klar zum Bewußtsein gekommen sein. Man beging jene Tage, wie man es aus dem Judenthume gewöhnt war, jedoch mit andern Beziehungen und in den Erinnerungen an die christlichen Begebenheiten, bis sich arglos eine Gewohnheit gebildet hatte. Daher konnte Polykarpus (155), sich stützend auf die von Johannes überkommene Sitte, sein Verhalten rechtfertigen und konnte Anicetus mit ihm Gemeinschaft halten und in Frieden bleiben*). Allein jenes Festhalten an dem gesetzlichen Tage

*) Euseb. hist. eccl. lib. 5. c. 24. in s: „ὄτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννȣ τȣ̃ μαθητȣ̃ τȣ̃ κυρίȣ ἡμῶν, καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτρεψεν, ἀεὶ τετηρηκότα· ὄτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε, τηρεῖν,

und an dem gesetzlichen Mahle, als von Christus beibehalten, lag den jüdischen Vorstellungen zu nahe, es begünstigte die lange und mühsam bekämpfte Verbindung des Christenthums mit dem Judenthume zu sehr und der Uebergang zur Annahme eines dem Christenthume ganz fremden Verpflichtungsgrundes war zu leicht, als daß nicht eine irrige Lehre daraus emporkeimen und sich nicht die Behauptung einer unausweichlichen Nothwendigkeit, das Fest mit den Juden zu begehen, daran ansetzen, wenigstens von Uebelgesinnten dahin verkehrt werden sollte. Und damit kam die Sache vom Gebiete der Disciplin ab und ward dogmatisch; daraus ist erklärbar, warum um das Jahr 168 von den asiatischen Bischöfen zu Laodicea in Phrygien, wo doch Sagaris, Bischof von Laodicea, für jene Ansicht stand, so heftig bekämpft wurde*). Das Unpassende in dem Gebrauche ward zwar 167, wo nach dem julianischen Kalender der Vollmond Freitags den 21. März einfiel, daher das Andenken an das Leiden und den Tod des Herrn Samstags und Sonntags jenes an die Ruhe des Herrn im Grabe begangen werden mußte, recht auffallend und fühlbar; allein aus dem Verfolge des Streites geht hervor, daß hier schon aus der judaizirenden Ansicht eine strenge Verpflichtung behauptet wurde und den größten Anstoß gab. Denn fünf und zwanzig Jahre später (193) behaupteten die asiatischen Bischöfe unumwunden: es sei durchaus unerläßlich, das Paschafest mit den Juden zu feiern (ὡς δέον ἐκπαντός)**). Diese jüdische Richtung, welche die Sitte genommen hatte, war zu bedenklich, als daß sie nicht denjenigen, welche

---

λέγοντα τὴν συνήθειαν τῶν πρὸ αὐτȣ̃ πρεσβυτέρων ὀφείλειν κατέχειν, καὶ τȣ́των ȣ̃τως ἐχόντων, ἐκοινώνησαν ἑαυτοῖς . . . καὶ μετ᾽ εἰρήνης ἀπ᾽ ἀλλήλων ἀπηλλάγησαν.“

*) Ibid. lib. 4. c. 26: „ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τȣ̃ πάσχα.“

**) Ibid. lib. 5. c. 23.

nicht, wie die Asiaten, von Jugend auf daran gewöhnt und damit vertraut waren, hätte anstößig sein sollen, sie konnte sich nur auf Kosten der rein christlichen Ueberzeugung und Bildung geltend machen und waren die Vorsteher aller übrigen Kirchen um so mehr aufgefordert, sie zu bekämpfen, je mehr sie sich geltend zu machen bestrebte. Wäre der Gebrauch immer so harmlos und als apostolische Ueberlieferung, wie von Polykarpus, und vom rein christlichen Standpuncte aus betrachtet und behauptet worden: er würde vielleicht noch fortbestehen, wie andere Abweichungen in der äußern Kirchenordnung, die nur der verschiedene Ausdruck der nämlichen religiösen Ueberzeugung sind. Was aber berechtiget nun zu Aeußerungen, wie jene von Dr. Fr. W. Rettberg *): „Angriffsweise verfuhr nur der Occident, während die Asiaten sich begnügten, ihre Ansicht irgendwie gegen jene Angriffe zu vertheidigen.“? Die asiatischen Bischöfe hatten sich ja selbst schon zu Laodicea gegenseitig angegriffen, und die Art, in welcher sie ihre Ansicht aufstellten und ihren Gebrauch als unerläßlich nothwendig ausgaben, ist doch nicht vertheidigend, sondern aufdringend. Und woher wissen wir ferner, daß die Anhänger dieser Ansicht sich lediglich auf das Herkommen beriefen, auch sich auf ihre Kirche beschränkten und nicht anderwärts Unruhen stifteten, wie weit ihre Verirrung und ihre Zudringlichkeit in der Hitze des Kampfes gingen? Die Aufregung in allen Kirchen zur Zeit Viktors deutet sattsam darauf hin, daß sich der Gährungsstoff nicht bloß in den asiatischen Kirchen vorfand. Hätte er sich nicht schon in andern Gegenden vorgefunden, so würde Viktors Aufforderung, den Gegenstand in Synoden zu berathen, nicht den Anklang gefunden haben. Solche Umtriebe, Irrungen zu stiften und die judaizirende Ansicht zu verbreiten, hatte Viktor

*) Zeitschr. für die histor. Theol. Leipz. 1832. 2. Bd. 2. St. LV. S. 91—127.

in Rom erlebt. Unter seinem Vorgänger Eleutherius begünstigte Blastus heimlich den Judaismus und lehrte rein jüdisch, man müßte das Pascha mit den Juden halten: „Est praeterea," erzählt Tertullian*), „his omnibus Blastus accedens, qui *latenter iudaismum vult introducere.* Pascha enim dicit non aliter custodiendum esse, *nisi secundum legem Moysi XIV. mensis.* Quis autem nesciat, quoniam *evangelica gratia evacuatur*, si *ad legem Christum redigit?*" Die Entgegnung des Irenäus, der sich zwar für den occidentalischen Gebrauch entschied, obgleich er als Zögling von Polykarpus unter dem asiatischen auferzogen und damit vertraut geworden war, die Strenge Viktors aber, der, auf die empfindelnde und ausweichende Antwort des Polykrates zu Laodicea im Namen der asiatischen Bischöfe, mit Aufkündigung der Kirchengemeinschaft drohete, mit noch andern Bischöfen mißbilligte, ist zu einseitig, indem sie in der Sache nur das Herkommen und eine Abweichung in der äußern Disciplin, wie auch bei Haltung der Fasten vorkam, auffaßte und den dogmatischen Hintergrund nicht berührte. Um so tadelnswerther erscheint der herbe Ton, indem sie sich laut gibt**). Viktor hat ganz nach Pflicht gehandelt, daß er dem Irrthume mit allem Nachdrucke entgegen trat; und sobald sich die übrigen Kirchen in dem Irrthume beharrlich zeigten, mußte es mit der Drohung Ernst werden. Das übersah Dr. Neander bei der so schielenden, als befangenen Aeußerung***): „Der

*) De praescript. haeret. 53.

**) Euseb. l. c. lib. 5. c. 24.

***) Allg. Gesch. der christl. Rel. 1. Bd. 2. Abthl. S. 523. Dr. Rettberg tritt am a. O. des Meisters Fußstapfen breiter, meint S. 123., der Kampf sei nicht um ein Dogma geführt worden, und spricht S. 119 jünger und kecker: „Gegen diese Mäßigung und Milde (des Polykrates) sticht nun Viktors von Rom Uebermuth bedeutend ab; er gibt das erste Beispiel ächt römischer Arroganz, womit er den von seinen Vorgängern beibehaltenen Frieden brach und den Asiaten die Kirchengemeinschaft aufkündigte." — Solche Ungebührlichkeiten sollen die Resultate wissenschaftlicher Forschungen und der Wahrheitsliebe sein?!

römische Bischof, beseelt von dem hierarchischen Geiste, den wir damals schon in der römischen Kirche bemerkten, kündigte den klein-asiatischen Gemeinden wegen dieses unbedeutenden Streitpunctes die Kirchengemeinschaft auf; aber dies unchristliche Verfahren mußte bei dem damals noch vorhandenen evangelischen Geiste nachdrücklichen Widerspruch finden." Hätte Viktor nicht so kräftig verfahren, so würde ihn mit Recht ein Vorwurf treffen; in Gallien, in Achaia, im Pontus, in Palästina, in Aegypten und andern Provinzen würde die rein christliche Ansicht nicht so bestimmt und scharf aufgefaßt worden sein *) und vielleicht bis jetzt noch würde sie vom Judaismus getrübt werden.

Auf dem allgemeinen Concil zu Nicäa wurde die Frage in gleicher Weise entschieden **); dennoch aber war sie im Leben noch nicht ganz beigelegt. In Mesopotamien bildete der Priester Audäus eine Partei, welcher sich auch Bischöfe anschlossen. Sie machte der Kirche unter Anderm auch den Vorwurf: sie feiere das Pascha nicht mit den Juden aus Gefälligkeit gegen Constantin, wegen dessen Geburtstages; man habe der Väter Sitte in Betreff der Paschafeier verlassen, und den Tag umgewandelt in einen Dienst des Kaisers ***).

Hierin ist die Veranlassung zu suchen, daß die Vorschrift auf dem Concil zu Antiochia (341) wiederholt und mit Bestimmung strenger Strafen geschärft wurde. Den Laien, welche die Vorschrift des Nycänischen Concils übertreten und hartnäckig dabei beharren, wird die Verstoßung

*) Euseb. l. c. lib. 5. c. 23: „πάντες τὲ μιᾷ γνώμῃ δι' ἐπιστολῶν ἐκκλησιαστικὸν δὸγμα τοῖς πανταχόσε διετυπȣ̃ντο· ὡς ἀν μὴ δ' ἐν ἄλλῃ ποτὲ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ἐπιτέλοιτο τȣ̃ κυρίȣ μυστήριον, καὶ ὅπως ἐν ταύτῃ μόνῃ τῶν κατὰ τὸ πάσχα νηστειῶν φύλλαττοίμεθα τὰς ἐπιλύσεις."

**) Sozom. lib. 1. cap. 21. in s. Euseb. vita Constant. lib. 8. c. 19. Conc. Antioch. a. 341. can. 1. pr.

***) Epiphan. haeres. 70.

aus der Kirche angedroht; Bischöfe, Priester oder Diaconen aber werden als der Kirche fremd erklärt, und sollen als solche ihres Amtes entsetzt werden, so wie Alle, welche mit ihnen Gemeinschaft halten *). Dieses ist die sprechendste Rechtfertigung des Benehmens des Papstes Victor.

Um der Verwirrung, welche aus der unrichtigen Berechnung der Zeit, wann das Osterfest einfalle, entstehen konnte, vorzubeugen, kündigte schon früher der angesehenste Bischof einer Provinz den übrigen das Osterfest frühzeitig durch ein Festschreiben an. Um das Jahr 254 erließ der h. Dionysius, Bischof von Alexandrien, in seiner Verbannung einen solchen Festbrief **). Nach unserm Canon war es schon allgemeine Sitte, daß die Ankündigung des Osterfestes an alle katholische Bischöfe von dem Bischofe zu Rom ausging. Allein die Zeitberechnung war damals weniger bekannt; die Aegyptier waren darin mehr bewandert. Daher erhielt zu Nicäa der Alexandrinische Bischof den Auftrag, jährlich dem Bischofe zu Rom die Anzeige zu machen, wann das Osterfest einfalle, damit dieser dann die übrigen Bischöfe davon in Kenntniß setzen könnte ***). Leo I. († 461) meldet hierüber epist. 64 (alias 94) ad Marcianum Augustum: „Paschale etenim festum, quo sacramentum salutis humanae maxime continetur, quamvis in primo semper mense celebrandum sit, ita tamen est lunaris cursus conditione mutabile, ut plerumque sacratissimae diei ambigua occurrat electio, et ex hoc fiat plerumque, quod non licet, ut non simul omnis ecclesia, quod non nisi unum esse oportet, observat. Studuerunt itaque sancti patres occasionem huius erroris auferre, omnem hanc curam Alexandrino episcopo delegantes, quoniam apud Aegyptios huius supputationis

*) Conc. Antioch. can. 1. Den letzten Theil dieser Bestimmung gibt der can. 7. apost. im Auszuge.
**) Vgl. Euseb. hist. eccles. lib. 7. cap. 19.
***) Cyrill. Alex. proleg. paschal. an. 437. Binterim's Denkwürdigkeiten 5. Bd. 1. Thl. S. 235.

antiquitus tradita esse videbatur peritia, per quam, qui annis singulis dies praedictae solemnitatis eveniret, sedi Apostolicae indicaretur, cuius scriptis ad longinquiores ecclesias iudicium generale percurreret." Mit jener Einrichtung steht auch der can. 1. concil. Carthag. v. J. 397: „Placuit ergo in principio propter errorem, qui saepe solet oboriri, ut omnes Africae provinciae episcopi observationem paschalem ab ecclesia Carthaginiensi curent accipere," in Verbindung, wodurch die Mittheilung für Afrika vereinfacht wurde. Seit die Kenntniß der Zeitberechnung verbreiteter ist, hören jene Ausschreiben auf; jetzt zeigen die Directorien das Einfallen des Osterfestes an, und sind die Erlasse der Fasten-Verordnungen noch ein Ueberbleibsel jener Einrichtung.

§. 12. Der can. 2: „De his, qui in quibuscunque locis ordinati fuerint ministri, in ipsis locis perseverent," spricht von den Subdiaconen, Ostiariern und andern Kirchendienern der niedern Ordnung, welche damals sämmtlich unter ministri verstanden wurden *).

Eine ähnliche Vorschrift enthält der can. 21 hinsichtlich der Priester und Diaconen: „De presbyteris aut diaconibus qui solent dimittere loca sua, in quibus ordinati sunt, et ad alia loca se transferunt, placuit ut eis locis ministrent, quibus praefixi sunt. Quod si relictis locis suis ad alium se locum transferre voluerint, deponantur."

Beide Canones können nur von den an verschiedenen Kirchen derselben Diöcese angestellten Geistlichen verstanden werden, und enthalten nichts Neues. Je mehr sich das Christenthum verbreitete, desto mehr stieg, insbesondere seit die Kirche Ruhe und den Staatsschutz genoß, das Bedürfniß mehrerer Kirchen, und zwar nicht bloß und zunächst in der Hauptstadt der Diöcese, sondern auch

*) Vgl. Binterim's Denkw. 1. Bd. 1. Thl. S. 258—325.

außer derselben in andern Städten und auf dem Lande. Wie an der bischöflichen und Hauptkirche, so wurden auch an den übrigen Priester, Diaconen und andere Kirchendiener von dem Bischofe nach dem jedesmaligen Bedürfnisse einer jeden bestellt, und blieben in ihren Verrichtungen von den Weisungen desselben abhängig. So spricht das Concil von Elvina (306) can. **77** von Diaconen, welche in gewissen Bezirken den Gläubigen vorstanden, und innerhalb der Schranken des ihnen ertheilten Auftrages die kirchlichen Handlungen verrichteten: „Si quis diaconus *regens plebem*, sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit.“ Die Unterabtheilung der Diöcese in kleinere Bezirke, in welcher die Verrichtungen, die verfassungsmäßig in den Befugnissen eines Diacons einbegriffen sind, als zur Abhülfe des Bedürfnisses ausreichend erkannt wurden, zeigt sich hier als schon bestehend. Es gab um so mehr auch solcher Abtheilungen, denen ein Presbyter, welchem außer den Befugnissen eines Diacons auch noch eigene, mit der Weihe übertragene zustanden. Der **13.** can. des Concils von Neocäsarea v. J. 314 setzt das Bestehen von Priestern auf dem Lande voraus, da er ihre Befugnisse beschränkt und angibt, unter welchen Umständen sie in der Stadt den Dienst verrichten können: „Presbyteri *ruris*, in ecclesia civitatis, episcopo praesente vel presbyteris ipsius urbis, *offerre non possunt*, nec panem sacrificatum dare calicemque porrigere. Si vero absentes hi fuerint, et ad dandam orationem vocentur, soli dare debebunt.“ (C. **12**. d. **95**.) Auf dem Concil von Carthago vom J. 397 sprach Aurelius can. **45**: „Sermonem meum admittite fratres. Contingit nonnunquam, ut postulentur ab ecclesiis, *quae praepositis* egent, vel episcopis vel *presbyteris*, et tamen memor statutorum id sequor, ut conveniam episcopum eius atque ei inculcem, quod eius clericus a qualibet ecclesia

postuletur. Sed forte in hodierno non reluctati sunt, et ne quando contingat, ut reluctentur, cum fuerint a me in hac causa postulati, quem scitis multarum ecclesiarum et ordinandorum causam sustinere." Hier erscheint die Einrichtung, daß in einer Diöcese Priester Vorsteher von einzelnen, besondern Kirchen waren, als hergebracht, und so mit der bestehenden Verfassung zusammenhängend, wie die, daß Bischöfe die Diöcesen verwalteten *). Ob und wie viele andere niedere Kirchendiener außerdem noch angestellt wurden, mußte sich nach dem Bedürfnisse und nach den vorhandenen Mitteln richten **). Der can. 36 des nämlichen Concils (c. 4. D. 95. c. 123. D. 4 de cons.) gibt darüber einigen Aufschluß: „Presbyteri, qui per dioeceses *ecclesias regunt*, non a quibuslibet episcopis, sed a suis, nec per *iuniorem clericum*, sed omni anno aut per seipsos, aut per illum, qui sacramentarium tenet, ante paschae solemnitatem chrisma petant." Hier haben wir außer dem Priester an einer Landkirche noch jüngere Geistliche, und, oder doch wenigstens noch einen Sacristan, gerade so, wie an unsern Pfarrkirchen auf dem Lande.

Daß und wie diese Geistlichen an den verschiedenen Kirchen nur im Auftrage des Bischofes handelten, ist bekannt, nur ist dieses nicht so zu denken, als wäre der Auftrag immer oder in der Regel für jede einzelne Handlung ertheilt worden; sondern es geschah mit der Bestellung zu einem Amte als Priester, oder als Diacon u. s. w. selbst. Jede dieser Berufungen trug in sich einen bestimmten Inbegriff von Befugnissen und Obliegenheiten, sowohl

*) Vgl. c. 8. D. 71. a. 392. S. August. in serm. ad populum: Hortamur christianitatem vestram iuxta sacrorum canonum instituta, ut in ecclesiis a vobis fundatis aliunde veniens presbyter non suscipiatur, nisi a vestrae fuerit ecclesiae consecratus episcopo, aut ab eo per commendatitias literas suscipiatur.

**) Vgl. c. 11. D. 63. a. 493. c. 1. D. 55. a. 494.

was die innere sacramentalische Befähigung, wo ein Sacrament ertheilt wurde, als was die äußere Ausübung angeht. Denn die Bestellung schloß zwei Handlungen in sich ein, die erst später, seit die absoluten Weihen vorkamen, mehr als getrennt hervortraten: die Weihe (ordinatio, χειροτονία, als Aufnahme in den geistlichen Stand, und χειροθεσία, ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, manuum impositio, als Ertheilung des Sacramentes), und die Uebertragung des Amtes mit den amtlichen Rechten und Pflichten.

Zur bleibenden Nachweise von den geschehenen Beförderungen und zur Aufrechthaltung der Ordnung mußten die so angestellten Geistlichen in ein Verzeichniß eingetragen werden, das Canon hieß. Im Concil von Nicäa werden die Cleriker wiederholt in can. 16, 17 und 19, und in letzterm auch die Diaconissen ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι (canoni inscripti, adnumerati) genannt. Das Concil von Antiochia (341) ordnet an, daß, wer von seinem Bischofe excommunicirt worden ist, von einem andern nicht in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden darf, und dehnt dies can. 6 auf die Laien und auf alle Geistliche mit den Worten aus: ὁ αὐτὸς δὲ ὅρος ἐπὶ λαϊκῶν καὶ πρεσβυτέρων καὶ διακόνων καὶ πάντων τῶν ἐν τῷ κανόνι. Das Concil von Chalcedo (451) verbietet durch can. 10*): „Clericum in duarum ecclesiis civitatum eodem tempore *conscribi* non oportet.“ Diese Concilienschlüsse setzen die Einrichtung als in der Kirche allgemein voraus; es finden sich aber auch noch aus verschiedenen Gegenden Nachrichten darüber. So aus Afrika. Der h. Augustinus hatte das gemeinschaftliche Zusammenleben seiner Geistlichen eingeführt, jedoch Jedem frei gestellt, auch für sich zu leben; wer aber in die Gemeinschaft eingetreten war, durfte unter Verlust der Verstoßung aus dem geistlichen Stande nichts mehr

*) c. 2. C. 21. Q. 1.

für sich als eigen behalten. Er sagt (423)*): „Quomodo ergo quicunque voluisset extra manere et de suo vivere, non tollerem ei clericatum, ita modo, quia placuit illis, Deo propitio, socialis haec vita, quisquis cum hypocrisi vixerit, quisquis inventus fuerit habens proprium, non illi permitto, ut inde faciat testamentum, sed *delebo eum de tabula clericorum.*" In Frankreich gestattete das Concil von Agde (506) im 2. cap., daß ausgestoßene Geistliche nach erfolgter Besserung wieder aufgenommen werden durften **): „ita, ut cum eos poenitentia correxerit, *rescripti in matricula* gradum suum dignitatemque recipiant."

Das Eintragen in den Canon setzte die Weihe und die Einweihung in ein Kirchenamt, somit die Aufnahme in den geistlichen Stand und die Uebernahme aller dem Stande nach den Canones eigenthümlichen Pflichten überhaupt, und jener zu dem genau geregelten Kirchendienste und den speciellen Amtsverrichtungen insbesondere, mit Ausschließung aller weltlichen Geschäfte, voraus. Wer demnach in den Canon eingetragen war, gehörte dem geistlichen Stande und einem kirchlichen Amte ausschließlich an, und war zu einer eigenthümlichen, durch die betreffenden Kirchenvorschriften näher bestimmten Lebensweise verpflichtet, *sub regula degebat*, wie von ihm Gregor I. (599) sagt, im Gegensatze von vir saecularis ***), der nur den allgemeinen Christenpflichten unterworfen ist und sich weltlichen Geschäften widmet. Von den Clerikern der niedern Weihen bis zu den Subdiaconen einschließlich sagt er †): „Si qui vero sunt clerici extra sacras ordines constituti, qui se continere non possunt, sortiri uxores debent et stipendia sua exterius accipere, quia et de iisdem patribus, de quibus praefati sumus,

*) c. 10. C. 12. Q. 1.
**) c. 21. D. 50.
***) c. 5. D. 89.
†) c. 3. D. 32. a. 603.

novimus scriptum, quod dividebatur singulis, prout cuique opus erat. De eorum ergo stipendio cogitandum atque providendum est, et *sub ecclesiastica regula sunt tenendi*, ut bonis moribus vivant et canendis psalmis invigilent et ab omnibus illicitis cor et linguam et corpus Deo auctore conservent," und gibt zugleich an, worin die Lebensweise sub ecclesiastica regula solcher verheiratheten Cleriker besteht.

Das mit der Weihe erhaltene Amt und die Kirche, an welche es verliehen war, sei es in die Hauptkirche, oder in eine andere in der Hauptstadt oder auf dem Lande, mußten ebenfalls in dem Canon angegeben sein, weil sonst Ungewißheit und Verwirrung nicht leicht hätten vermieden werden können. Als die absoluten Weihen ohne ein bestimmtes Kirchenamt häufig zu werden anfingen, schrieb das Concil von Chalcedon (451), um ihnen Einhalt zu thun, can. 6.*) vor, daß bei der Weihe die Kirche in der Stadt oder auf dem Lande öffentlich und ganz speciell ausgerufen werden mußte, für welche der Geistliche geweiht werden sollte: εἰ μὴ ἰδικῶς ἐν ἐκκλησίᾳ πόλεως, ἢ κώμης, ἢ μαρτυρίῳ ὁ χειροτονούμενος ἐπικηρύττοιτο, weßhalb es keinen Geistlichen mehr geben konnte, der nicht an einer bestimmten Kirche angestellt und ihr zugeschrieben war (adscriptus). Seit dieser Vorschrift rief der Archidiacon vor der Weihe den zu Weihenden mit Beifügung der Kirche, an welcher er ein Amt erhielt, öffentlich so auf: „De *titulo* Stephani eligimus Petrum ad lectorem *ad eundem titulum*"**) wie denn auch noch jetzt der Archidiacon vor der Weihe der Subdiaconen ausruft: „accedant, qui ordinandi sunt subdiaconi" und darnach der Notarius jeden namentlich aufruft und beifügt: „N. ad titulum ecclesiae N. ***)." Hier ist der beispielsweise gesetzte titulus St. Stephani offenbar die Kirche, an wel-

*) c. 1. D. 70.
**) Ibid. Carr. Rom.
***) Pontif. rom.

cher der dort schon angestellte Cleriker zum Lector bestellt werden soll. So ist auch in c. 2. D. 56.*) in der Stelle: Felix papa **) filius Felicis *de titulo Fasciolae*," der titulus Fasciolae nur die Benennung der Kirche, an welcher Felix als Priester bestellt war. Die Kirchen erhielten ihre Benennung, auch ihre Inschriften oder Zeichen von den Heiligen, zu deren Andenken sie errichtet waren, oder von den Stiftern, welche sie erbaut und dotirt hatten ***). Dieser Titel also mußte ebenfalls in dem Canon vermerkt stehen.

Mit dem Amte und mit dem Eintragen in den Canon wurden aber nicht bloß Pflichten sondern auch Rechte übertragen und darunter namentlich der Anspruch auf den Lebens-Unterhalt, da, wer sich dem Kirchendienste gewidmet hatte, diesem ausschließlich leben mußte und sich keinem weltlichen Geschäfte mehr widmen durfte. Diese Einrichtung hatte der Herr selbst getroffen. Sowohl den siebenzig Jüngern, als den zwölf Aposteln trug er, als er sie zur Verkündigung des Evangeliums aussandte, auf, sich keinen Nahrungsgeschäften zu unterziehen, weil der Arbeiter seiner Nahrung und seines Lohnes werth sei †). Im Sinne dieser Anordnung sagte denn auch der h. Paulus ††): „Wisset ihr nicht, daß die, welche im Heiligthume Dienst thun, von dem essen, was des Heiligthums ist; und daß die, welche dem Altare dienen, vom Altare ihren Theil empfangen? So hat auch der Herr verordnet, daß die das Evangelium predigen, vom Evangelium leben sollen;" und an einer andern Stelle †††): „Niemand, wer ein Kriegsmann Gottes ist, verwickelt sich in Nahrungsgewerbe, auf daß er Dem gefalle, Dem er sich verpflichtet

*) Ex lib. pontif.
**) Felix III. a. 467. Vgl. Car. lib. Berardi Grat. Can. p. II. tom. 1. pag. 183.
***) Domen. Magri Maltese.
†) Luk. 10, 7, 8. Matth. 10, 1—12.
††) 1. Cor. 9, 13, 14.
†††) 2. Tim. 2, 4.

hat." Damit war es den Gläubigen zur Pflicht gemacht, für den Unterhalt der Kirchendiener zu sorgen, wie der h. Paulus die Galater *) anwies: „Wer Unterricht in der Lehre empfängt, der sei mildthätig in Allem gegen den, der ihm Unterricht ertheilt." Diese Einrichtung hatte Aehnlichkeit mit jener im alten Bunde, wo der Stamm Levi auf die Zehnten und Opfer angewiesen war, was der h. Hieronymus (392) in den Worten andeutet **): „Si autem ego pars Domini sum et famulus haereditatis eius, nec accipio partem inter ceteras tribus, sed quasi Levita et sacerdos vivo de decimis et altari serviens, altaris oblatione sustentor, habens victum et vestitum, his contentus ero et nudam crucem nudus sequar." Im alten Bunde jedoch war die Entrichtung des Unterhaltes Gesetzes- und Zwangspflicht, hier aber ist sie bloß Religionspflicht, aus der religiösen Ueberzeugung hervorgehend und freiwillig. Daher heißen diese freiwilligen Beiträge Opfer, als zur Verwirklichung einer höhern religiösen Idee dargebrachte Gaben, und was die Kirchendiener von ihrem Amte beziehen, wird Geschenk (sportula) und werden sie selbst auch solche genannt, die von Geschenken leben. „Hi, qui in ecclesia Domini, sagt der h. Cyprian (249) ***), ad ordinationem clericam promoventur, in nullo ab administratione divina avocentur, nec molestiis et negotiis saecularibus alligentur, sed in honore *sportulantium* fratrum tanquam decimas ex fructibus accipientes, ab altari et sacrificiis non recedant, sed die et nocte caelestibus rebus et spiritualibus serviant." In der oben angeführten Stelle des h. Gregor I. wird es auch Sold, Unterhalt, stipendium genannt, welche Benennung oft vorkommt. So sagt der h. Augustinus †): „Non redditur *sustentatio* a populo quasi

*) Gal. 6, 6.
**) c. 5. C. 12. Q. 1.
***) c. 6. C. 21. Q. 3.
†) Lib. de pastorib. et avib. cap. 2.

merces illis, qui sibi in caritate serviunt, sed tanquam *stipendium*, quo, ut possint laborare, pascantur.“ So hießen auch die Antheile, welche Arme und Wittwen von den Kirchen erhielten *). Diese Geschenke und Opfer wurden reichlich gebracht und nicht bloß beim Gottesdienste und in einzelnen kleinen Gaben, sondern auch als beträchtliche Schenkungen, so daß allmählig das meiste Kirchenvermögen in liegenden Gründen bestand. Was dieses Kirchenvermögen eintrug und was an einzelnen Gaben einging, wurde in bestimmte Theile, in einem Lande in vier, in einem andern in drei getheilt, deren einen der Bischof, den anderen die Geistlichen zusammen, den dritten die Armen erhielten, und wo geviertelt wurde, fiel ein Theil zur Unterhaltung der Kirchengebäude der Kirchen-Fabrik an. Wie nun im gewöhnlichen Leben ein unbewegliches Gut die Benennung, oder auch die Inschrift (titulus) von dem Eigenthümer erhielt **), so wurde natürlich auch das Kirchengut nach der Kirche, der es angehörte, genannt. So verbietet das Concil von Carthago vom Jahre 419 can. ult.: „Similiter placuit, ut presbyteri praeter suorum episcoporum sententiam non vendant rem ecclesiae, in qua consecrantur, quemadmodum neque episcopis licet, praedia ecclesiae vendere insciente synodo vel propriis presbyteris. Ergo nisi adsit necessitas, neque episcopo liceat abuti re aliqua *ex titulo* ecclesiasticae matricis.“ (*καταχρήσασθαι ἐκ τοῦ τίτλου τῆς ἐκκλησιαστικῆς μάτρικος*) ***). Hier sind es offenbar die unbeweglichen Güter, welche den Dotal-Fonds der Mutterkirche ausmachen und Titel genannt werden. Leo nennt sie (494)

*) c. 34. D. 81. a. 397. conc. Carthag. can. 103: Viduae, quae stipendio ecclesiae sustentantur, tam assiduae in Dei opere esse debent, ut et meritis et orationibus suis ecclesiam adiuvent.

**) c. un. C. de his qui potentior. (2. 15); c. 1. 2. C. ut nemo privat. (2. 16); c. 1. 2. C. ut nemini liceat (2. 17.). Nov. 164. Nov. 28. cap. 5.

***) c. 50. 51. C. 12. Q. 2. Carr. Rom.

patrimonium *). Von diesem Fonds theilten die Bischöfe auch den Geistlichen Antheile zur Benutzung zu, und nach und nach wurden außer der Hauptkirche alle übrigen, so wie einzelne Kirchenämter, an denselben dotirt, so daß nicht nur jedem Titel als Kirche, sondern auch als besonderes Kirchenamt ein Titel als Dotal-Fonds entsprach, und mit dem Kirchenamte zugleich das dazu gehörige Kirchengut bezeichnet war. Die Benutzung dieses Titels, oder jedes Falles der Lebensunterhalt aus dem Titel und den Einkünften der Hauptkirche war mit dem Eintragen in den Canon als Recht begründet.

Wie nun das Eintragen in den Canon den Erwerb des Standes und des Kirchenamtes und aller damit verbundenen Rechte und Vortheile voraussetzte, so setzte das Streichen aus demselben den vergänglichen Verlust des Standes und was damit übertragen war, voraus. So ist das *deiiciatur a clero et alienus existat a regula* (*καθαιρεθήσεται τοῦ κλήρου καὶ ἀλλότριος τοῦ κανόνος ἔσται*) des 17. can. des Concils von Nicäa gleichbedeutend mit dem *deponatur* unsers 21. Canons und mit dem *a ministerio modis omnibus removeatur* (*παντελῶς αὐτὸν καθαιρεῖσθαι τῆς λειτουργίας*) des 3. Canons des Concils von Antiochia. Wer in dem Canon ausgestrichen war, war nicht bloß seines Amtes und aller damit verbundenen Rechte und Vortheile verlustig (deponirt), sondern wurde auch nicht mehr zum Clerus gerechnet, war degradirt; eben so war, so lange die Weihe nur mit dem Amte ertheilt wurde, die Entsetzung (depositio) zugleich eine Ausstoßung aus dem Clerus (degradatio). Erst später, als es Geistliche mit und andere ohne Kirchenamt gab, konnte sich der Unterschied zwischen Entsetzung und Ausstoßung herausstellen.

Diese ganze Einrichtung brachte es mit sich, daß kein Cleriker eigenmächtig seine Kirche verlassen und an eine

*) c. 25. C. 12. Q. 2.

andere übergehen durfte. Die unausweichliche Folge des willkührlichen Wechsels war Verwirrung und widerstritt der Natur der Bestellung zu einem Kirchenamte. Denn durch die Weihe und Anstellung an einer bestimmten Kirche war der Cleriker damit durch eine specielle Berufs- und Amtspflicht und durch den in Folge der verfassungsmäßigen Unterordnung schuldigen Gehorsam verbunden. So war diese Willkühr Verletzung des Berufes und der Verfassung, die um so weniger aufkommen durfte, als sie noch andere Uebel im Gefolge hatte. Denn je mehr darauf gehalten wurde, daß an einer Kirche die Cleriker nur nach dem Bedürfnisse bestellt wurden, desto eher konnte an ihr Verlegenheit entstehen und desto weniger konnten Zucht und Ordnung gehandhabt werden. War das Uebel einmal eingerissen, so mußte der Bischof Manches übersehen, um nicht endlich ohne Hülfe allein zu stehen. Der Strafbare unterzog sich der Zucht nicht; er konnte trotzen und an einer andern Kirche in Dienst treten. So war der Zusammenhalt des Ganzen durch kirchlichen Gehorsam aufgelöset und damit hatten Unsittlichkeit und Irrglaube freieres Spiel. Durch andere verwerfliche Absichten konnte die Willkühr noch strafbarer werden. Durch die heilige Schrift und die Ueberlieferung war die Ordnung hinreichend vorgezeichnet, und es bedurfte zur Abwehr der Unordnung nur der Feststellung und gemeinschaftlichen Anwendung eines geeigneten Mittels in einem durch eine Strafbestimmung geschärften Verbote.

Das Concil von Nicäa (325) erneuerte das Verbot mit Ausdehnung auf die Bischöfe in can. 15: „Propter multam perturbationem et seditiones, quae fiunt, placuit, consuetudinem omnimodis amputari, quae praeter regulam (*παρὰ τὸν κανόνα*) in quibusdam partibus videtur admissa, ita ut de civitate ad civitatem non episcopus, non presbyter, non diaconus transferatur (*μεταβαίνειν*, transeat). Si quis autem post definitionem sancti et magni concilii tale quid

agere tentaverit, et se huiusmodi negotio mancipaverit (ἐπιθείη ἑαυτὸν πράγματι τοιύτῳ) hoc factum prorsus *irritum* ducatur et restituatur ecclesiae, cuius fuit episcopus, aut presbyter vel diaconus ordinatus *)." Die gute Ordnung war also schon lange bestehend, anerkannt und allgemein, und zwar nicht bloß in Betreff der untergeordneten Geistlichen und bloß in Folge ihrer Unterwerfung unter den Bischof, sondern auch in Betreff der Bischöfe selbst und auf den Grund der Kirchenverfassung. Der Mißbrauch hatte sich nur in einigen Gegenden geltend gemacht. Die Strafbestimmung ist hier gemildert und, statt der Ausstoßung aus Amt und Stand, auf Nichtigkeitserklärung der neuen Anstellung beschränkt, weil, was die untergeordneten Geistlichen betraf, noch eine Ermahnung angewandt werden, demnach aber die Excommunications-Strafe eintreten sollte. Can. **16** (c. **23**. c. **7**. Q. **1** und c. **3**. D. **71**). Das Concil von Antiochia (341) verhängte im can. **3** (c. **24**. c. **7**. Q. **1**) statt der Excommunication nach fruchtloser Ermahnung wieder Ausstoßung aus dem Dienste mit der Schärfung, daß der Ausgestoßene nie wieder in Stand und Amt aufgenommen werden sollte **).

---

*) Vgl. c. **19**. C. **7**. Q. **1**.

) Diesen Canon liefert can. apost. **14. ebenfalls im Auszuge. — Auf dem Concil von Carthago vom J. 397 kam jedoch der Inhalt des Nicänischen Canons noch auf einen speciellen Fall in can. 44. zur Anwendung: Epigonius episcopus dixit: in multis conciliis hoc statutum est, etiam nunc hoc confirmandum est vestra providentia, fratres beatissimi, ut clericum alienum nullus sibi praeripiat episcopus, praeter eius arbitrium, cuius fuerit clericus. Dico autem Iulianum, qui ingratus est Dei beneficiis per meam parvitatem in se collatis, ita temerarium et audacem exstitisse, ut eum, qui a me baptizatus est, cum esset puer egentissimus, mihi ab eodem commendatus, cumque multis annis a me aleretur, atque incresceret, hunc, ut dixi, baptizatum in ecclesia mea per manum parvitatis meae constat, idem in dioecesi Mapaliensi lector esse coeperat, immo annis ferme duobus legerat, nescio quo contemptu humilitatis meae, idem Iulianus arripuit, quem dicit, quasi proprium civem sui loci Uzaritani, nec inconsulto, usurpare; nam diaco-

Die Durchführung dieser Vorschriften wäre wenigstens sehr erschwert worden, wenn es nicht auch den Bischöfen speciell zur Pflicht gemacht worden wäre, keinen fremden Geistlichen ohne Zustimmung des eigenen Bischofes aufzunehmen. Dieses hat das Concil von Nicäa im letzten Theile des 16. Canons (c. 3. D. 71) vorgesehen und eine solche Anstellung als ungültig erklärt, was das Concil von Sardica (347) in can. **19.** (c. **1.** D. **71**, wo der Eingang den can. **18** enthält) mit dem Zusatze wiederholt: „quicunque autem hoc usurpaverit, a fratribus et coepiscopis nostris et *admoneri* debet et *corrigi.*" Das bloße Ermahnen und Zurechtweisen konnte die Ordnung nicht immer genügend sichern, weshalb das Concil von Chalcedo Act. 6. cap. 3 verfügt: „Clericos in ecclesia constitutos non licere alterius civitatis ecclesiae deputari, sed permanere illic, in qua ministrare ab initio deputati sunt: extra illos scilicet, qui amissis propriis provinciis, ex necessitate in alienam ecclesiam transierunt *). Si quis vero post hanc definitionem clericum alteri episcopo competentem susceperit, placuit, *extra communionem fieri* et eum, qui *susceptus est*, et *qui suscepit*, *donec* clericus, qui abscessit, ad propriam revertatur ecclesiam."

Diese Anordnungen konnten umgangen werden, so lange nichts über den Aufenthalt der Geistlichen an einem fremden Orte und über das Reisen derselben vorgesehen war. Das Erste hat der dritte antiochenische Canon schon berück-

---

num illum ordinavit. Hoc si liceat, pateat haec licentia a vobis, beatissimi patres: sin minus, tam impudens cohibeatur, *nec se misceat communioni cuiuspiam.* Numidius episcopus dixit: si non postulata neque consulta tua dignatione id videatur fecisse Iulianus, iudicamus omnes, inique factum atque indigne. Quapropter nisi idem Iulianus correxerit errorem suum, et cum satisfactione eundem clericum, quem fuit ausus ordinare, revocaverit tuae plebi, contra *statuta concilii* faciens, contumaciae suae *separatus a nobis* excipiet iudicium."

*) Vgl. Conc. Sard. can. 21.

sichtigt, und darüber heißt es im 20. Canon von Sardica: „Aëtius episcopus dixit: non ignoratis, quanta et qualis sit Thessalonicensium civitas: saepe ad eam veniunt ex aliis regionibus presbyteri et diaconi, et non sunt contenti brevi tempore morari, sed aut resident ibi, aut certe vix post longa spatia ad suas redire coguntur. Universi dixerunt: et tempora, quae constituta sunt circa episcopos et circa has personas, observari debent." Das Andere fand durch die Vorschriften über die Empfehlungsschreiben für Reisende seine Erledigung, worüber das Concil von Laodicea (372) in can. 41 verfügt: „Quod non oporteat sacerdotem vel clericum sine literis proficisci canonicis (can. apost. 32) und in can. 42: „Quod non oporteat sacerdotem vel clericum praeter iussionem sui proficisci pontificis" (cfr. c. 36. D. 5. de consecr.).

Dieses Alles hat das Concil von Chalcedon act. 15. can. 5 wieder eingeschärft: „De his, qui transmigrant de civitate in civitatem, episcopis aut clericis, placuit, ut canones, qui de hac re a sanctis patribus statuti sunt, habeant propriam firmitatem" (c. 26. c. 7. Q. 1.) *).

Mit diesen Vorschriften stehen die spätern in Verbindung über 1) presbyteri vagi, conc. Trident. sess. 22. decret. de observ. et evit. in celebr. miss. sess. 23. c. 16 de reform. 2) über den Ordinations-Titel, sess. 21. cap. 2 de reform. 3) de episcopo ordinatore, sess. 23. cap. 8 de reform. u. a. O. 4) de residentia, sess. 6. cap. 1. 2 de reform. sess. 21. cap. 3. de reform. sess. 23. cap. 1 de reform. 5) de translationibus u. a. c. 1—4 de translat. episcop. (1. 7.)

§. 13. Die drei folgenden Canones

can. 3: „De his, *qui arma proiiciunt in pace*, placuit abstineri eos a communione."

*) Der can. 20. ibid. (c. 4. D. 71.) ist nur eine Berufung auf diesen can. 8. act. 6.

can. 4: „De *agitatoribus*, qui fideles sunt, placuit eos, quamdiu agunt, a communione separari.“

can. 5: „De *theatricis*, et ipsos placuit, quamdiu agunt, a communione separari;“

stehen in einem innern Zusammenhange. Sie betreffen das Amphitheater, den Circus und die Bühne, diese Lieblingsbeschäftigung des römischen Volkes, welche mit allem Nachdrucke bekämpft werden mußte, wenn die Umwandlung zu einem Leben im Geiste, welche das Christenthum bezielte, vor sich gehen sollte. Damit waren die drei Einrichtungen in ihrem ganzen Wesen und in vielfachen Rücksichten ganz unverträglich. Durch sie war das Heidenthum so vielseitig und innig mit dem wirklichen Leben der großen Masse verschlungen, daß der Same reiner, heiliger Sitten und eines übersinnlichen, gottseligen Lebens nicht aufkeimen konnte. In ihrem Ursprunge waren sie Götzendienst, und behielten diese Beziehung auch später noch, als sie in den Händen der Mächtigen Roms Mittel der Herrschsucht und des Parteigeistes wurden. Darauf deuten die dabei üblichen Feierlichkeiten, die Verzierungen an den dazu eingerichteten Orten und die höchst abergläubischen Ceremonien ausdrücklich hin, so daß Alles an den Götzendienst erinnerte, und den Christen eben so, wie die Theilnahme an den Götzenopfern *), anstößig sein mußte, auch wenn es dasjenige, was da vorging, an sich weniger gewesen wäre, als es wirklich war. Sie waren nämlich auf Belustigung des Volkes nach seinem Geschmacke, d. h. auf eine roh sinnliche berechnet, was eben ihnen so gute Aufnahme verschaffte. Kurz: Unwahrheit und grobe Sinnlichkeit waren die Grundlage der ganzen Einrichtung, die auch in ihren Wirkungen recht sichtbar wurden. Tertullian hat diese Rücksichten in einer eigenen Schrift über die Schauspiele schön hervorgehoben,

---

*) 1 Cor. 10, 14 f.

und sollten alle interessanten Stellen mitgetheilt werden, so müßte beinahe die ganze Abhandlung hier aufgenommen werden.

1. Die rohesten waren die Gladiator-Spiele und, wenn Verurtheilte oder wenn Sclaven auf Befehl ihrer Herren das Gefecht lieferten, von einer Grausamkeit, die auch das Gefühl des menschlich gebildeten Römers empörte. „Mane leonibus et ursis homines, sagt Seneca *), meridie spectatoribus obiiciuntur. Interfectores interfecturis iubentur obiici, et victorem in aliam detinent caedem. Exitus pugnantium mors est; ferro et igne res geritur. Haec sunt, dum vocat arena. Sed latrocinium fecit aliquis: quid ergo meruit? ut suspendatur. Occidit hominem, qui occidit, ille meruit, ut hoc pateretur: tu, quid meruisti miser, ut hoc spectes? Occide, ure, verbera. Quare tam timide incurrit in ferrum? Quare parum libenter moritur? Plagis aguntur in vulnera, et mutuos ictus nudis et obviis pectoribus excipiunt. Intermissum est spectaculum: interim iugulantur, ne nihil agatur." Solche Spiele waren geeignet, eine Nation auf Kosten des höchsten Adels der Menschennatur zu Herzenshärte, zu Rache und wilder Grausamkeit zu erziehen; das Christenthum aber verlangt Sanftmuth, Milde und Liebe, die auch dem Strafbaren das Mitgefühl **) nicht versagt, wie Tertullian ***) sagt: „Bonum est, cum puniuntur nocentes. Quis hoc, nisi nocens, negabit? Et tamen *innocens de supplicio alterius laetari non potest*, cum magis competat innocenti *dolere*, quod homo, par eius, tam *nocens factus est*, ut *tam crudeliter impendatur*." Später gefielen sich auch angesehene römische Bürger darin, sich in diesen Kämpfen zur Schau sehen zu

*) Epist. 7. und epist. 95.
**) Matth. 5, 4. 11, 29. Ephes. 4, 1, 2.
***) A. a. O. Cap. 19.

lassen, und unter den Kaisern ging die Lust so weit, daß Tacitus nicht ohne Wehmuth von Nero's Zeit erzählt*): „Spectacula gladiatorum idem annus habuit, pari magnificentia ac priora, sed *feminarum illustrium Senatorumque* plures per arenam *foedati sunt.*“ In den Provinzen mochten diese Belustigungen an äußerm Aufwande, doch nicht an Wildheit nachgestanden haben.

Gegen diese Spiele ist unser dritter Canon gerichtet. Er bedroht die Kämpfer mit Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft. So lange bloß verurtheilte Verbrecher oder Sclaven nach dem Willen ihrer Herren auftraten, konnte ein solches Verbot nicht angewandt werden; wohl aber gegen die freien Männer und gegen die Frauen, die sich zur Belustigung des Haufens zu dem rohen Spiele verstanden.

Ivo las den Canon so: „qui arma proiiciunt *in proelio*;“ in einem Manuscripte steht auch: „qui arma proiiciunt *in bello*,“ und Andere geben den Sinn so an: „de his, qui occidunt; qui arma coniiciunt *in alium*, qui *telo feriunt* **),“ also von Mordthat durch Waffengewalt; unverkennbar gesuchte Erklärungen zur Beseitigung der Schwierigkeit, die aus dem unrecht verstandenen *arma proiicere* in der Bedeutung von Abwerfen der Waffen entstand, womit sich das *in pace* nicht leicht verbinden ließ, da doch das proiicere nur die Richtung der Waffen beim Gebrauche bezeichnet, welche beim Angriffe immer, meistens auch bei der Abwehr vorwärts geht. Das Verbot Constantins, etwa zehn Jahre später, vom 1. October 325 in const. un. C. de gladiatoribus (11. 43.): „Cruenta spectacula in *otio civili* et *domestica quiete* non placent: quapropter omnino gladiatores esse prohibemus,“ hat wahrscheinlich unsern Canon zur Veranlassung und läßt seinen Inhalt nicht mehr dunkel.

*) Annal. lib. 15. cap. 32. Vgl. Iuvenal. Satyr. II. 254—260. VIII. 202—209.

**) Hard. tom. 1. pag. 263. not. ad h. l.

2. Unter den circensischen Spielen war das Wettrennen (cursus equorum), und zwar zu Wagen (*agitatores* oder aurigae), oder zu Pferd (*desultores* oder singulatores) das vorzüglichste. Sie standen unter einem eigenen Priester *) und waren von vielen gottesdienstlichen und abergläubischen Gebräuchen begleitet **). Der Circus faßte 250,000 Mann und war der Tummelplatz wilder Ausgelassenheit. Hier machte sich die Abneigung der verschiedenen Parteien in der Staatsverwaltung in Geschrei und Gelärm Luft ***) und die Wettrennen selbst waren der Gegenstand von Wetten unter den Zuschauern, die in Zank und Streitigkeiten endigten. „Cum ergo *furor* interdicitur nobis, sagt Tertullian †) ab omni spectaculo auferimur, etiam a *circo*, ubi *proprie furor praesidet.* Aspice populum ad spectaculum iam cum furore venientem, iam tumultuosum, iam caecum, iam *de sponsionibus concitatum* . . . Ex eo itaque itur in furias et animas et discordias . . . Inde *maledicta*, *convicia* sine iustitia adiri; etiam suffragia sine merito amoris . . . Sed circo quid amarius, ubi ne principibus quidem aut civibus suis parcunt?“ Dadurch wurde der Mensch nach außen hin gerissen, durch die verderbliche Augenlust gefesselt, in seinem Gemüthe leer und wüst und für die ruhige Fassung in dem höhern Geistesleben unaufgelegt. Da-

---

*) Cic. de harusp. respons. cap. 10.

**) Ibid. cap. 11. §. 23. An, si ludius constitit, aut tibicen repente conticuit, aut puer ille patrimus et matrimus si terram non tenuit, aut tensam, aut larem omisit, aut, si aedilis verbo, aut simpulo aberravit, ludi sunt non rite facti, eaque errata expiantur, et mentes deorum immortalium, ludorum instauratione placantur: si ludi ab laetitia ad metum traducti sunt, si non intermissi, sed perempti atque sublati sunt; si civitati universae scelere eius, qui ludos ad luctum conferre voluit, exstiterunt dies illi pro festis paene funesti: dubitabimus, quos ille fremitus nuntiet ludos esse pollutos?

***) Cic. pro Sextio cap. 55.

†) De spectac. cap. 16.

bei waren zunächst diejenigen strafbar, welche sich Andern zur Schau hingaben. Sobald sich Niemand mehr dazu bereit gefunden hätte, würde der Unfug ein Ende genommen haben. Dagegen hatte auch schon das Concil von Elvira can. 62 verfügt: „Si *auriga* et pantomimus credere voluerint, placuit, ut prius actibus suis renuncient, et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non revertantur. Qui si facere contra interdictum tentaverint, proiiciantur ab ecclesia."

3. Auf der Bühne herrschte gleiche Ausgelassenheit *) und sie war eine Schule der verworfensten Unsittlichkeit. Tertullian's Schilderung ist nicht übertrieben **): „Similiter nec impudicitiam omnem amare iubemur. Hoc itaque modo a theatro separamur, quod est *privatum consistorium impudicitiae*, ubi *nihil probatur, quam quod alibi non probatur.* Ita summa gratia eius de spurcitia plurimum concinnata est, quam Atellanus ***) gesticulatur, quam mimus etiam per mulieres repraesentat, sexum pudoris exterminans ut facilius domi, quam in scena erubescant . . . Ipsa etiam prostibula publicae libidinis hostiae in scena proferuntur, plus miserae in praesentia feminarum, quibus solis latebant . . . Taceo de reliquis, etiam quae in tenebris et in speluncis suis delitescere decebat ne diem contaminarent." Die Vorstellungen auf der Bühne sind immer nur eine fortgesetzte Uebung in der Verstellung, die zur Unwahrheit des Characters führt, woraus sich erklärt, warum die Schauspieler selbst (histriones) bei den Römern in Verachtung standen †). Wie mußte es aber im Herzen derjenigen

*) Horat. epist. lib. II. 1, 200 ff.
. . . . . „nam quae pervincere voces
Evaluere sonum, referunt quem nostra theatra?
Garganum mugire putes nemus, aut mare Tuscum:
Tanto cum strepitu ludi spectantur et artes."

**) De spectac. cap. IX.

***) Liv. lib. 7. c. 2.

†) Cfr. 2. §. 5. D. de his qui not. (3. 2.); Tertull. de Spectac. cap. 22.

aussehen, die mit einem solchen Unfuge Geschäft trieben! Dieses allein war Grund genug zu einem strengen Verbote *).

Unter den spätern Concilien bis zum 5. Jahrhundert geschieht von einem Verbote in Betreff der Schauspieler nur in jenem von Hippo (393) in can. 30: „Et de his etiam petendum, ut, si quis ex qualibet ludicra arte ad christianitatis gratiam venire voluerit ac liber ab illa macula permanere, non eum liceat a quoquam iterum ad eadem exercenda reduci vel cogi," Meldung; beim Kaiser nämlich solle auf ein Gesetz angetragen werden, daß Sclaven, welche Christen geworden waren, von ihren Herren, denen ihre Kunst oft viel eintrug, nicht mehr zum Schauspiele gezwungen werden dürften. Die Gladiator-Spiele waren durch ein kaiserliches Gesetz untersagt, und die andern nahmen an Rohheit ab, je mehr sich das Christenthum verbreitete; doch aber bestand die Strafe der Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft noch fort **).

§. 14. Der Canon 6: „De his, qui in infirmitate credere volunt, placuit, eis debere manum imponi," steht mit dem Canon 39 des Concils von Elvira: „Gentiles, qui in infirmitate desiderant sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte vita honesta, placuit, eis manum imponi et fieri christianos," in Verbindung, und findet mit diesem seine Erklärung.

Severin Binius ***) bemerkt zu diesem Canon: „Hic canon intelligendus est de manuum impositione ceremoniali illa, quae in baptismo adhiberi solet, de qua Augustinus lib. 3 de unico baptismo cap. 10

*) Vgl. s. Cyprian. ad Eucratium epist. 61. (c. 95. D. 2. de consecr.).

**) Canon. Afric. 12. In can. 28. werden das Theater und andere Schauspiele Sonntags und an andern feierlichen Tagen untersagt, besonders weil das Volk in der Osterwoche mehr zum Circus, als zur Kirche gehe. Sie sollten daher verlegt, auch kein Christ zur Theilnahme genöthigt werden.

***) Mansi tom. 2. pag. 40.

loquens ait: *quid enim est aliud manus impositio, nisi oratio super hominem?* Item illud eiusdem Augustini lib. 2 de pecc. meritis et remiss. cap. 26 ubi ait: *Catechumenos secundum quendam modum suum per signum Christi et orationem manus impositionis sanctificari:* ut iisdem manus impositio reconciliatoria imponatur, nefas est et plane illicitum." Hier wird die Händeauflegung von jenen verstanden, wodurch Jemand zum Catechumenat, d. h. zum Stande der Vorbereitung zum Empfange des Sacramentes der Taufe aufgenommen wird *).

So hat ihn auch Theod. Katerkamp **) aufgefaßt. Er bemerkt dazu: „Von welcher Handauflegung ist hier die Rede? Aubepine (Alba-Spinaeus) versteht unter diesem Ausdrucke die Firmung, die ihnen nach ertheilter Taufe gegeben werden solle; ohne Grund. Es ist hier bloß an die Handauflegung zu denken, wodurch einer, der noch nicht Christ ist, zu den Vorbereitungsstufen des Christenthums, dem Catechumenat aufgenommen wird. Den 39. Elvirischen Canon hat er eben so verstanden ***): „Wenn Heiden, sagt er, die Händeauflegung (den ersten Grad des Catechumenats) begehren, soll ihnen ihre Bitte gewährt werden, wenn anders ihr Leben einigermaßen ehrbar war."

Von der Händeauflegung, welche bei der Buße vorkam (reconciliatoria manuum impositio), können beide Stellen nicht verstanden werden, wie Binius mit Recht bemerkt, weil es sich von solchen handelte, welche noch nicht getauft und noch nicht in die Kirchengemeinschaft aufgenommen waren. Sind sie aber von der Händeauflegung bei der Aufnahme zum Catechumenate, oder von der Händeauflegung nach der Taufe, von der Firmung zu verstehen?

Für die Annahme der ersten ergibt sich aus beiden Stel-

*) Vgl. Alex. Aur. Pelliccia de christ. eccles. politia, lib. 1. c. 2.
**) Kirchengesch. 2. Abthl. S. 21.
***) Kircheng. 1. Abth. S. 434.

len selbst nichts Zuverlässiges. Die Worte der zweiten: si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, gäben erst dann Aufschluß, wenn durch irgend einen Beisatz näher bezeichnet wäre, welche Händeauflegung von den Heiden, welche zum Christenthum übergehen wollten, gewünscht werden mochte. Hatten sie so viel Kenntniß vom Christenthume, daß in ihnen das Verlangen darnach erwachte, so konnten sie wissen, daß ihnen das Catechumenat, d. h. der Stand der Vorbereitung zur Aufnahme zum Christenthum, falls sie in der Krankheit stürben, keinen besondern Vortheil brächte*); und wußten gewiß, daß die Christen sofort nach der Taufe durch Händeauflegung bei der Firmung vollendete Christen wurden. Und diese Vollendung als Christen konnte in ihnen auf dem Krankenlager ein wahres Verlangen erwecken, weil sie selbst ein großes Gut und die Bedingung der Erlangung eines noch größern war, da der Catechumenat nichts enthielt, woraus sich ein Verlangen darnach begreifen ließe. Auch für den Fall, daß sie wieder genesen würden, bot ihnen der Antritt des Catechumenates auf dem Krankenbette keine Vortheile dar, wodurch er ihnen begehrenswerth hätte sein können; denn er verkürzte weder die für die Vorbereitung festgesetzte Zeit, noch auch erleichterte er andere vor der Taufe zu erfüllende Bedingungen. Die Väter selbst konnten daher auch nicht voraussetzen, daß den Heiden der Antritt des Catechumenates auf dem Krankenlager mit Grund begehrenswerth sei, oder in dieser Voraussetzung eine besondere Vorschrift erlassen; sie mußten vielmehr, wenn diese Ansicht unter dem Volke vorherrschend gewesen wäre, ihr entgegen wirken, damit diesem Stande der Vorbereitung nicht ein größerer Werth beigelegt würde, als er besitzt. Außerdem war in der Kirchenverfassung keine Veranlassung gegeben, gerade über den Antritt des Catechumenates auf dem Krankenbette eine besondere

*) C. 37 (a. 492), c. 139. (a. 412) D. 4. de cons.

Vorschrift zu erlassen. Denn für die feierliche Ausspendung der Taufe waren zwar gewisse Zeiten theils hergebracht, theils speciell festgesetzt; für den Antritt des Catechumenates aber war weder eine bestimmte Zeit, noch auch irgend eine Lage des Lebens erforderlich, sondern wer sich anmeldete, mußte, wenn er zur Erfüllung der später erforderlichen Bedingungen bereit war, zu jeder Zeit angenommen werden.

Der Zusatz: et fieri christianos, würde alsdann eine nähere Erklärung enthalten, wenn erwiesen wäre, nicht nur, daß auch die Catechumenen schon pflegten Christen genannt zu werden, sondern auch, daß nur sie so genannt wurden, was nicht erwiesen werden kann. Sie konnten in einer gewissen Beziehung, insofern sie sich nämlich zum christlichen Glauben im Allgemeinen bekannten und darnach ihr Leben einzurichten versprachen, Christen genannt werden, wie sie denn auch im 45. Elvirischen Canon: „Qui aliquando fuerit catechumenus, et per infinita tempora nunquam ad ecclesiam accesserit, si eum de clero quisque cognoverit esse *christianum*, aut testes aliqui extiterint fideles, placuit, ei baptismum non negari, eo quod in veterem hominem deliquisse videatur" ganz unzweifelhaft genannt werden; allein eigentlich Christ wurde man erst durch die Taufe und erst durch die Firmung (perfectum lavacrum, can. 38) vollkommen Christ (perfecti, can. 38, 77.)

Die Worte: „qui in infirmitate *credere* volunt," geben ebenfalls keinen Aufschluß, weil sie sich eben sowohl, und eher noch, auf das Glaubensbekenntniß vor der Taufe, als auf die allgemeine Erklärung beim Catechumenate beziehen können. Sie bezeichnen im Allgemeinen nur das Verlangen, zum Christenthum aufgenommen zu werden, wovon der Glaube mit dem Willen, darnach zu leben, die Hauptbedingung war.

In Verbindung mit andern Lehren und Vorschriften

betrachtet, erscheint die Annahme, es sei von der Aufnahme zum Catechumenate die Rede, noch unzulässiger.

Ihr steht 1) schon der allgemeine Grund entgegen, daß das Sacrament der Taufe als zur Seligkeit unerläßlich nothwendig angesehen wurde für diejenigen, welche es empfangen konnten oder bei denen es nicht der Märtyrertod ersetzte. Beiden Stellen läge demnach eine nicht zu erklärende Härte zum Grunde, wenn sie für Erkrankte bloß die Aufnahme zum Catechumenate und ohne Ertheilung der Taufe vorschrieben. Das Catechumenat konnte, wie schon erwähnt, dafür keinen Ersatz leisten, und brachte den Kranken keine Vortheile, um deren Willen sie ihn verlangen mochten.

2) Im 37. Elvirischen Canon: „Eos, qui ab immundis spiritibus vexantur, si in fine mortis fuerint constituti, baptizari placet: si fideles fuerint, dandam esse communionem,“ wird in Betreff der Energumenen angeordnet, daß sie, wenn sie in Lebensgefahr kämen, getauft werden sollten. Daß sie schon Catechumenen gewesen sein mußten, um getauft werden zu können, ist nicht gesagt, es läßt sich auch darum nicht annehmen, weil im 42. Canon: „Eos, qui ad primam fidem credulitatis accedunt, si bonae fuerint conversationis, intra biennium placuit ad baptismi gratiam admitti debere; nisi infirmitate compellente coegerit ratio, vel ocius subvenire periclitanti, vel gratiam postulanti,“ für die Behandlung der Catechumenen eine allgemeine Vorschrift gegeben wurde. Es läßt sich nun aber nicht absehen, warum solche besessene Kranke mehr, als andere sollten begünstigt worden sein.

3) In dem 38., dem unsern unmittelbar vorausgehenden Canon: „Peregre navigantes, aut si ecclesia in proximo non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet, nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum, ita, ut, si supervixerit, ad episcopum eum perducat, ut

per *manus impositionem* perficere (wie nach can. 77. statt proficere zu lesen ist) possit," ist offenbar von einer dem Bischofe vorbehaltenen Händeauflegung, d. h. von der Ertheilung der Firmung, die Rede: warum sollte denn nun in dem darauf folgenden Canon an eine andere, als die eben erwähnte, dem Bischofe vorbehaltene, gedacht werden müssen? Wäre das wirklich der Fall, so mußte nothwendig etwas beigefügt werden, um Verwechselung und Irrthum zu vermeiden; einen solchen Beisatz enthält aber die Stelle nicht, wie gezeigt ist.

4) Dieser plötzliche Uebergang von der einen Händeauflegung zur andern läßt sich um so weniger annehmen, als die drei Elvirischen Canones in einem innern Zusammenhange stehen. Sie beantworten die Frage nach der zulässigen Behandlung der noch nicht Getauften auf dem Krankenbette. Das meiste Bedenken konnten die Besessenen erregen. Ueber sie wird zuerst entschieden. Daß sie bloß die Taufe ohne die Firmung erhalten sollten, liegt nicht in den Worten: *baptizari placet.* Denn bei ihnen wird nicht, wie in der folgenden Stelle, an eine außerordentliche Lebenslage, sondern an eine solche gedacht, in welcher die Spendung des Sacramentes in ordentlicher und herkömmlicher Art vor sich gehen konnte. Diese bestand aber darin, daß sofort nach der Taufe die Firmung ertheilt wurde *) weshalb diese als eine Ergänzung der Taufe angesehen und die so ertheilte Taufe lavacrum perfectum genannt worden ist. Die andere berücksichtigt die Catechumenen in außerordentlichen Lebenslagen und verfügt, daß sie von Gefirmten getauft werden könnten; die Firmung aber konnten sie erst später von dem Bischofe erhalten; andere Kranke in gewöhnlicher Lebenslage jedoch konnten sofort das lavacrum perfectum erhalten, was durch die bloße manus impositio bezeichnet wird.

5) Der zweite Satz des erwähnten 77. Canon, worin

*) Pellicia, cap. 3.

vorgeschrieben ist, daß die auf dem Lande von Diaconen Getauften von dem Bischofe die Firmung erhalten sollten; nämlich: „Quod si ante de saeculo recesserint, sub fide, qua quis credidit, poterit esse iustus," deutet an, welchen Werth man auf die Firmung legte. Denn eben diese Erklärung, daß die Firmung zur Seligkeit nicht unerläßlich nothwendig sei, zeigt wenigstens, daß ein Bedenken rege geworden sei, ob sie nicht wirklich nothwendig wäre. Dieses Bedenken mochte wohl bloß unter dem Volke bestanden haben: und das eben erklärt, wie es kommen konnte, daß erkrankte Heiden, welche Christen werden wollten, ganz speciell das Verlangen hatten, die Händeauflegung bei der Firmung zu erhalten. So bot sich die Frage von selbst dar, ob diesem Verlangen entsprochen werden sollte.

6) Sprechen beide Stellen von der Händeauflegung beim Catechumenate und ordnen sie an, daß Kranke nur zum Catechumenat aufgenommen werden sollen, was dann allein ihr Sinn sein kann; so haben sie eine wichtige Veränderung in Behandlung der Kranken, und zwar zu ihrem Nachtheile, bezielt, von welcher sich weder früher, noch auch später eine Spur vorfindet, vielmehr die Regel, daß Erkrankte getauft werden sollen, nach wie vor, allgemein vorausgesetzt und befolgt wird.

Schon lange vorher war es hergebracht, daß Kranke getauft wurden, und zwar, weil die Eintauchung lebensgefährlich werden konnte und unanwendbar war, durch Begießung oder Besprengung. Wir finden beim h. Cyprian (c. a. 256.), daß die Beispiele nicht selten waren. Ihm wurde die Frage über die Gültigkeit dieser Taufen vorgelegt. Das Bedenken betraf nicht den Umstand, daß sie auf dem Krankenbette ertheilt worden waren; sondern lediglich die Form durch Besprengung oder Begießung. Er beseitigt es durch verschiedene Gründe und entscheidet sich für die Gültigkeit dieser Taufen. „Quaesisti etiam, antwortete er *), fili carissime, quid mihi de illis videa-

*) Epist. 76. ad Magnum. Vgl. c. 127. D. 4. de consecr.

tur, qui in infirmitate et languore gratiam Dei consequuntur, an habendi sint legitimi christiani *); eo quod aqua salutari non loti sint, sed perfusi.... Nos, quantum concipit mediocritas nostra, aestimamus, in nullo mutilari et debilitari posse beneficia divina, nec minus aliquid illic posse contingere, ubi plena et tota fide et dantis et sumentis accipitur." Zur Bestätigung dieser seiner Meinung beruft er sich auf den Gebrauch, die so im Nothfalle Getauften nicht wieder zu taufen, und sagt: „Aut si aliquis existimat, eos nihil consecutos, eo quod aqua salutari tantum perfusi sint: si inanes et vacui sunt, non decipiantur, ut, si incommodum languoris evaserint et convaluerint, baptizentur, si autem baptizari non possunt, qui iam baptismo ecclesiastico sanctificati sunt, cur in fide sua et Domini indulgentia scandalizantur?" Daß diese Fälle nicht selten waren, ergibt sich insbesondere noch aus den Worten: „Hac denique et rebus ipsis experimur, ut necessitate urgente in aegritudine baptizati et gratiam consecuti careant immundo spiritu, quo antea movebantur, et laudabiles ac probabiles in ecclesia vivant, plusque per dies singulos in augmentum caelestis gratiae per fidei incrementa proficiant." **)

Was diese Nachrichten über die Krankentaufe durch die gesuchten Zweifel Einiger gegen die Aechtheit dieses Briefes an Gewicht ***) verlieren mögen, gewinnen sie wieder durch ein gleichzeitiges, ganz specielles Beispiel aus dem Leben

---

*) Hier haben wir unter Anderm einen Beleg dafür, daß auch Getaufte christiani genannt wurden.

**) Dieses zeigt zugleich, daß der 37. Elvirische Canon über die Energumenen keine neue Vorschrift enthält. Eben so kommt auch bei Cyprian die Fürsorge für erkrankte Catechumenen vor. „*Audientibus* etiam, ermahnt er seinen Clerus (epist. 12. ad clerum), si qui fuerint periculo praeventi et in exitu constituti, vigilantia vestra non desit, implorantibus divinam gratiam misericordia Domini non denegetur."

***) Binterim's Denkwürd. Thl. 1. Abthl. 1. S. 110.

Novatian's *). Er erkrankte gefährlich und erhielt auf dem Krankenlager die Taufe durch Besprengung; die Firmung erhielt er nicht, ob, weil er sie nicht füglich erhalten konnte, oder aber, weil Kranke sie in der Regel nicht erhielten, ist nicht angedeutet, wir erfahren jedoch, daß sie nach der Wiedergenesung empfangen werden sollte, und daß ohne sie Niemand als vollkommener Christ angesehen und zur Priesterweihe zugelassen werden durfte.

Das Concil von Neocäsarea (314) verordnet im 6. Can. auch die Taufe der Schwangern: „Gravidam oportet baptizari, quando voluerit,“ und verbietet im 12. Can. die Weihe der auf dem Krankenbette Getauften (c. 1. D. 57).

In der Krankentaufe findet sich auch später keine Veränderung dahin, daß sie nicht ertheilt werden sollte. So heißt es im 47. Can. des Concils von Laodicea (372): „Quod oportet eos, qui in aegritudine percipiunt baptisma, postquam convaluerint, fidem perdiscere et scire, cuius muneris participes facti sunt.“ **)

---

*) Euseb. hist. eccles. lib. 6. cap. 43. Νόσῳ ἐπιπεσὼν χαλεπῇ καὶ ἀποθανεῖσθαι ὅσον ȣ̓δέπω νομιζόμενος, ἐν αὐτῇ τῇ κλίνῃ, ᾗ ἔκειτο, περιχυθεὶς ἔλαβε· εἴ γε χρὴ λέγειν τὸν τοιȣ̃τον εἰληφέναι· ȣ̓ μὴν ȣ̓δὲ τῶν λοιπῶν ἔτυχε, διαφυγὼν τὴν νόσον, ὧν χρὴ μεταλαμβάνειν κατὰ τὸν ἐκκλησίας κανόνα, τȣ̃τε σφραγισθῆναι ὑπὸ τȣ̃ ἐπισκόπȣ· τȣ́τȣ δὲ μὴ τυχὼν, πῶς αὐτȣ̃ ἁγίȣ πνεύματος ἔτυχε; . . . κατὰ χάριν τȣ̃ ἐπισκόπȣ τȣ̃ ἐπιθέντος αὐτῷ χεῖρας εἰς πρεσβυτερίȣ κλῆρον, ὅς διακωλυόμενος ὑπὸ παντὸς τȣ̃ κλήρȣ, ἀλλὰ καὶ λαϊκῶν πολλῶν, ἐπεὶ μὴ ἐξὸν ἦν, τὸν ἐν κλίνῃ διὰ νόσον περιχυθέντα, ὥσπερ καὶ ȣ̔́τος, εἰς κλῆρον τινὰ γενέσθαι, ἠξίωσε, συγχωρηθῆναι αὐτῷ τȣ̃τον μόνον χειροτονῆσαι.

**) Vgl. c. 16. D. 4, de consecr. (Leo. c. a. 447.); c. 17. ead. (Gelas. c. a. 494); c. 18. ead. (Gelas. c. a. 494); c. 21. ead. (Aug. c. a. 392); c. 75. ead. (conc. Carth. 3. a. 397, can. 34).

Ist in der kirchlichen Pericopensammlung ein Plan oder eine leitende Idee zu erkennen?

Man hat seit der Reformation manchen Tadel ausgesprochen, sowohl über den Pericopenzwang d. i. die Verpflichtung der Prediger, an den Sonn- und Festtagen über gewisse für dieselben ein für allemal festgesetzte Evangelien- und Epistelabschnitte zu predigen oder aus ihnen doch den jedesmaligen Predigtstoff herzunehmen, als auch über die von der Kirche veranstaltete oder wenigstens von ihr gutgeheißene und vorgeschriebene Sammlung von Pericopen. Man hat, (um bei dem letztgenannten Tadel, der die Auswahl der Pericopen trifft, stehen zu bleiben) unter anderm gesagt: viele Pericopen seien bloß nach Willkühr ausgehoben worden, sie entsprechen nicht dem Character der einzelnen kirchlichen Zeitabschnitte und in dem ganzen Cyclus vermisse man durchaus den erwünschlichen Zusammenhang, Einheit und angemessene Ordnung. Außer dem, daß bei der Auswahl die besonderen kirchlichen Zeiten, Advent, Fasten, österliche Zeit, genau berücksichtigt würden, hätte sehr gut dafür gesorgt werden können und sollen, daß im Verlaufe des ganzen Jahres die wichtigsten und nothwendigsten Glaubens- wie Sittenlehren zum Vortrag kämen. Dieß sei durchaus übersehen worden. Anderweitige Aussetzungen, die man macht, will ich hier übergehen. Solchen Tadel haben zuerst die protestantischen Prediger vielerwärts ausgesprochen, aber es haben auch mitunter katholische Seelsorger in denselben eingestimmt, und es gibt vielleicht deren noch einige, die in dieser, wie in mancher andern Hinsicht mit jenen gemeinsame Sache machen. Wenn in dem vor mehren Jahren mit Heftigkeit wieder erneuerten, jetzt wieder etwas ruhiger gewordenen Kampfe in Betreff mancher Gegenstände der Liturgie und kirchlichen Disciplin der hier berührte Gegenstand nicht besonders hervorgehoben worden ist, oder wo er mit zur Sprache kam, nur einen untergeordneten Platz einnahm,

so ist das sehr erklärlich, wenn man bedenkt, daß einerseits den sogenannten Reformmännern wenigstens den Hauptwortführern etwas in ihren Augen weit Wichtigeres, Angelegentlicheres und auch, wie sie wohl wissen, schwer zu Erreichendes: Aufhebung des lästigen Cölibats und was sie als Mittel dazu für nothwendig und tauglich erachten: Diöcesansynoden, Nationalkirche u. dgl. als Ziel vor Augen schwebt, worauf sie mit der Anstrengung aller Kräfte hinsteuern zu müssen glaubten, und daß andererseits eben diese Männer über eine so unbedeutende Anordnung und Vorschrift der Kirche, wie die das Pericopenwesen betreffende ist, sich schon längst, so wie über so manches Andere, eigenmächtig hinweggesetzt haben, und an den Sonn- und Festtagen predigen, worüber, was und wie es ihnen beliebt. Da aber von vielen andern katholischen Geistlichen diese Anordnung der Kirche nicht für so unbedeutend und geringfügig erachtet wird, wie sie es denn auch in der That nicht ist (welches näher hier zu zeigen außer meinem Zwecke liegt), und da dieselben auch zu viel Gewissen haben, als daß sie sich über Anordnungen, Vorschriften oder gesetzmäßige Observanzen ihrer heil. Kirche leichtfertig hinwegzusetzen erkühnten: so kann es ihnen nicht gleichgültig und auf die freudige und segenreiche Vollziehung der obigen, so wie aller sonstigen Anordnungen nicht ohne Einfluß sein, ob sie dieselben als zweckmäßig und der wahren Religiosität und Tugend förderlich erkennen, oder nicht, ob der Tadel, den man über sie ausgesprochen, die Aussetzungen, die man in ihnen gemacht hat, gegründet sind oder nicht.

So halte ich es denn für keine unnütze Arbeit, die Grundlosigkeit des oben angeführten Tadels unserer kirchlichen Pericopensammlung dadurch zu zeigen, daß ich die treffende Zusammenstimmung der einzelnen Abschnitte, vorläufig jedoch nur der Evangelienabschnitte, mit dem Character der einzelnen kirchlichen Festcyclen und den schönen Plan, der im Ganzen herrscht, oder die leitende Idee,

die bei der Auswahl und Anordnung dem Sammler vor Augen schwebte, näher nachweise.

Zwar haben schon Andere vor mir diese Arbeit unternommen, wie z. B. ein Ungenannter in der Linzer Monatschrift im 15. Jahrgange, indeß ich finde wohl keinen besondern Widerspruch, wenn ich diesen Versuch einen zum größten Theile mißlungenen nenne und die darin aufgestellten Ideen mitunter für gesucht und sonderbar erkläre. Es will mir namentlich nicht einleuchten, daß bei der Auswahl der Pericopen auf das gemeine bürgerliche Jahr so vorzügliche Rücksicht genommen worden sei, als der Verfasser glaublich zu machen sucht. — Ich werde übrigens nur mit den sonn- und festtäglichen Evangelienabschnitten, wie sie im Römischen Meßbuche vorkommen, die versprochene Nachweise liefern; die Abweichungen anderer Meßbücher, z. B. des Kölnischen, Trier'schen, Münster'schen u. a. sind in dieser Hinsicht auch ganz unbedeutend.

Nicht ist es also meine Absicht, über die Bedeutung des Kirchenjahres im Allgemeinen und der einzelnen Festcyclen insbesondere, über die Weisheit in der Anordnung derselben, über die schöne bedeutsame Zusammenstimmung der kirchlichen Zeiten und Feste mit dem Wechsel und den wichtigsten Veränderungen und Erscheinungen des bürgerlichen Jahres und der Jahreszeiten und was dergleichen mehr ist, zu schreiben. Ich setze dieses als bekannt voraus und kann es um so eher, da in neuerer Zeit mehre Schriften erschienen sind, in welchen über die betreffenden Puncte recht viel Passendes, Belehrendes und Erbauendes gesagt wird. Ich werde an diese als bekannt vorausgesetzten Gegenstände nur anknüpfen und bloß zeigen, wie die einzelnen Pericopen dem Character des ganzen Kirchenjahres, so wie dem Character der einzelnen heil. Zeiten desselben entsprechen. Denn es richtet sich nicht die Bedeutung des Kirchenjahres und der darin begriffenen Festcyclen und Feste nach den einmal festgesetzten Pericopen, sondern umgekehrt, die Auswahl und Anordnung die-

ser Pericopen ist in Gemäßheit zu der characteristischen Bedeutung des Kirchenjahres und dessen Festcyclen getroffen worden. Niemand erwarte hier also von mir etwas Anderes und mehr, als ich zu leisten beabsichtige und verspreche. Auch werde ich in ganz einfacher, schlichter und schmuckloser Sprache meinen Gegenstand erörtern. Nur um eine ruhige, nüchterne, kurze Darlegung meiner Ansichten und Ideen ist es mir hier zu thun und es ist nicht meine Absicht, durch weitere Verarbeitung derselben in lebendiger, gefühlvoller Sprache — wie in einer wirklichen Betrachtung oder Predigt — zu erbauen. Aus einer falschen und überspannten Mystik geschöpfte Ideen oder witzige Vergleichungen und Anspielungen, frappante Bilder, die oft bloß die Phantasie beschäftigen, die Sache aber nichts klarer machen und falsche Vorstellungen veranlassen, wird man hier vergebens suchen.

Man kann das Kirchenjahr vorerst füglich in zwei ungefähr gleich große Hälften theilen. Die erste Hälfte, welche sich vom Advente bis zum Schlusse der Octav des Frohnleichnamsfestes erstreckt, hält uns vorzugsweise zur Betrachtung vor die großen geschichtlichen Thatsachen und die darauf sich gründenden oder damit in inniger Verbindung stehenden Hauptwahrheiten des Christenthums. Christus, der menschgewordene Sohn Gottes, unser Lehrer, Beispiel, Sühnopfer, Stifter einer heil. Kirche und Anordner hh. Gnadenmittel, in allem diesem unser Erlöser von der Sünde und dem ewigen Tode, ist der summarische kurze Inhalt aller dieser Ereignisse und Wahrheiten des Glaubens. — Die zweite große Hälfte des Kirchenjahrs läßt uns in ihren Evangelienabschnitten über die wichtigeren christlichen Sittenlehren zuerst über die allgemeinen dann über die besondern nachdenken und spornt uns zur eifrigen Beobachtung derselben, theils durch das Vorhalten des Tugendbeispieles der Heiligen Gottes insgesammt und einzelner ausgezeichneter Heiligen insbesondere, theils durch die ernste Erinnerung an die letzten Dinge

des Menschen, Tod, Gericht, Fegfeuer, Himmel und Hölle. In der ersten großen Hälfte hinwiederum ist die Auswahl der Evangelienabschnitte genau nach dem Character der einzelnen Festzeiten getroffen worden. Es möge dieses zuvörderst näher betrachtet, und zwar gleich mit der heil. Adventzeit der Anfang gemacht werden.

Der Advent, mit welchem zugleich das Kirchenjahr beginnt, ist die Zeit der Vorbereitung auf die Feier der gnadenreichen Menschwerdung und Geburt des Sohnes Gottes, unsers Erlösers. Die Kirche will, daß wir uns den Zustand der Sünde und des dadurch herbeigeführten geistigen und leiblichen Elendes, in welchem das Menschengeschlecht vor Christus sich befand, lebendig vergegenwärtigen, um mit den frommen und ehrwürdigen Altvätern das Bedürfniß eines Erlösers tief zu empfinden und das sehnsüchtige Verlangen derselben nach dem Erlöser gehörig zu würdigen. Und da die verschiedenen Perioden in der religiössittlichen Geschichte des Menschengeschlechts ein sehr treffendes Symbol sind von den einzelnen Stadien, Abschnitten oder Epochen in der religiössittlichen Lebensgeschichte eines jeden Menschen (was ich hier nicht weiter nachweisen will, da es mich von meiner Aufgabe zu weit abführt, auch nicht nachzuweisen brauche, indem dieß in vielen ältern und neuern liturgischen und ascetischen Schriften befriedigend geschehen ist), so sollen wir im Advente unsern eignen religiössittlichen Zustand, sei es nun der des gänzlichen Abfalles und der Trennung von Gott durch schwere Sünde oder der größern oder geringern Erschlafftheit und Lauigkeit ernstlich und eifrig bedenken, die Folgen dieses Zustandes erwägen, uns von dem Unvermögen, uns selbst davon zu befreien, von unserer Erlösungsbedürftigkeit recht lebendig überzeugen, uns zur Buße und Besserung anspornen und dann die Hülfe und Gnade, die uns in Jesu Christo — in seiner Lehre und in seinen heil. Sacramenten — reichlich dargeboten wird, anzusprechen und zu ergreifen uns ermuntern.

Entsprechen denn nun die für die Adventsonntage ausgewählten Evangelienabschnitte diesen dem Advente eigenthümlich angehörigen Ideen, Absichten und Anforderungen der Kirche?

Der erste Adventsonntag, welcher zugleich als der erste Sonntag des Kirchenjahres in Betracht kommt, hält uns in seinem Evangelienabschnitte*) die zweite Ankunft des Erlösers, nämlich die Ankunft desselben zum Weltgerichte, vor Augen. Christus, der Richter des ganzen Menschengeschlechtes, soll der Gegenstand unseres Nachdenkens sein, sowohl beim Anfange als beim Schlusse des Kirchenjahres. Er, der uns den Schatz der heiligsten Lehren und Gnadenmittel vom Himmel gebracht hat, wird über die treue Benutzung eben dieser Lehren und Gnaden dereinst die Welt richten. Hierin liegt gewiß die kräftigste Aufforderung zu dem festen und lebendigen Entschlusse, im Verlaufe des Kirchenjahres mit aufmerksamem und gelehrigem Gemüthe von Neuem die heiligen Lehren des Herrn, die die Kirche uns vorträgt, anzuhören und zu beherzigen, und der Gnaden, welche die Kirche uns spendet in den heiligen Sacramenten, uns würdig und theilhaftig zu machen. So paßt also ohne Zweifel das Evangelium vom Weltgerichte für den ersten Adventsonntag, in so fern mit ihm das ganze Kirchenjahr beginnt. In so fern mit ihm eine besondere kirchliche Zeit, die Adventzeit, beginnt, paßt es nicht minder. Bei dem Andenken an die erste Ankunft oder Erscheinung des Herrn sollen wir der zweiten am Ende der Zeiten Statt findenden nicht vergessen, damit wir die erste uns sorgfältig zu Nutzen machen und so auf die zweite uns vorbereiten. Und da die Kirche zur Feier der ersten Ankunft des Herrn durch Aufforderung zur Buße uns vorbereiten will: was ist sonach geeigneter, als die Betrachtung des Weltgerichtes, da Nichts kräftiger zur Buße und Bekehrung ermahnt, als dies. — Die Evangelienab-

*) Wir beziehen uns hier und fernerhin, wie bereits gesagt, auf die Evangelien-Abschnitte nach dem römischen Ritus.

schnitte der drei folgenden Adventsonntage haben den Character, das Leben und Wirken des h. Johannes des Täufers, dieses zweiten Elias, des strengen eifrigen Bußpredigers und des großen Vorläufers des Herrn, zum Inhalte. Zwar trat der h. Johannes nicht unmittelbar vor der Geburt des Erlösers als öffentlicher Bußprediger auf, sondern kurz vor der Zeit, wo der Herr selbst sein öffentliches Lehramt beginnen sollte. Indeß, man wird diesen Anachronismus in der für die Betrachtung und Feier geordneten Zeitfolge der Begebenheiten nicht verwerflich finden, wenn man bedenkt, daß damals, als Christus erschien, das Volk in seiner Gesammtheit erst bei seinem öffentlichen Auftreten Kunde von ihm bekam, und darum der nähern speciellern Vorbereitung auch nicht eher, als in diesem Zeitmomente bedurfte, wir aber bei dem feierlichen Gedächtniß an des Heilandes Geburt, nicht bloß Kunde habend von dieser seiner Geburt und den sie begleitenden merkwürdigen Umständen, sondern auch längst unterrichtet über sein ganzes Leben und Wirken, Lehren und Leiden und Alles das, was er uns geworden ist, und was wir ihm zu verdanken haben, auch dieses Alles in's Andenken rufen, ja dadurch erst der Geburtsfeier die rechte Bedeutung und volle Wichtigkeit geben. Sodann beginnen wir mit der Geburtsfeier die wahre Erlösungsfeier, und wir betrachten das Kindlein in der Krippe nicht bloß als den von Gott gesandten Weltheiland, der uns erst noch erlösen soll, sondern als den, der uns schon erlöset hat, obschon wir allerdings in der Weihnachtszeit mit unserer Betrachtung gerne vorzugsweise bei dem verweilen, was die Menschwerdung und Geburt des Heilandes an und für sich und in ihren Umständen betrachtet Lehrreiches, Erbauliches und Tröstliches darbieten.

Wenn uns nun bei der Geburtsfeier Christus nicht bloß als Kindlein, sondern auch als Mann vorschwebt in seiner ganzen nachmaligen segenreichen Wirksamkeit, wen kann es dann noch befremden, wenn uns der Vorläufer

des Herrn in der Vorbereitungszeit als Mann, und nicht als Kind vorgeführt wird, und obgleich des Johannes Geburtsgeschichte uns schon sein späteres Leben und Wirken als Mann in nicht undeutlichen Zügen entwirft und abzeichnet, so ist doch letzteres mehr geeignet, das in uns zu bewirken und zu fördern, was in der Adventzeit vor Allem in uns bewirkt und gefördert werden soll, Buße und Bekehrung. —

Ueber die passende Auswahl der Evangelienabschnitte für die drei Messen des ersten h. Weihnachts- oder Christtages brauche ich offenbar kein Wort zu verlieren. Es wäre die Aushebung jeglicher anderer Abschnitte als dieser, unbedingt zu tadeln gewesen. Die passende Auswahl des Evangelienabschnittes für den zweiten Weihnachts- oder Stephanustag kann nur derjenige in Abrede stellen, der es überhaupt ungeeignet findet, daß die Kirche mit der Nachfeier der Geburt des Herrn das Andenken an den h. Stephanus zunächst so wie demnächst an den h. Evangelisten und Apostel Johannes verbindet und zwar so, daß sogar das kirchliche Officium und die h. Meßfeier vorzugsweise von diesen Heiligen handeln. Diese Anordnung der Kirche zu vertheidigen oder zu zeigen, welch' schöne, sinnvolle und practisch wichtige Bedeutung die Aufnahme dieser Heiligenfeste in die Nachfeier der Geburt des Herrn, ja die Erhebung insbesondere des Stephanusfestes zum zweiten Weihnachtstage habe, kann hier nicht meine Absicht sein. Denjenigen Lesern, welchen die Festreden der Kirchenväter Augustinus, Gregorius von Nyssa, Fulgentius, Bernardus und anderer nicht fremd sind, ist auch diese Bedeutung bekannt. Die eigenthümliche Ansicht des h. Bernardus lese man unter andern in Schmid's Liturgik 3. Bd. oder in dem oben angezogenen Artikel der Linzer Monatschrift. Ich sage nun aber, wer mit dieser liturgischen Anordnung einverstanden ist, der kann gegen die Aushebung des Evangelienabschnittes für den zweiten Weihnachts- oder Stephanustag nichts einwenden; denn er enthält Christi Strafworte an die Juden

wegen der Verfolgung und Tödtung ihrer hh. Propheten und gottgesandten Männer. —

Die Evangelienabschnitte für den Sonntag in der Weihnachtsoctave, für das Fest der Beschneidung des Herrn oder den Neujahrstag, für den Sonntag nach Neujahr, für das Epiphaniefest und den Sonntag in dessen Octave, befassen sich alle mit den Begebenheiten der Kindheit und Jugend des Herrn, und bedürfen keines Wortes zu ihrer Vertheidigung. Die Idee der Kirche und wie sehr diese Pericopen der Idee entsprechen, liegt hier offen am Tage. Nur könnte es doch etwa auffallen, daß in dem Evangelienabschnitte für den Sonntag in der Weihnachtsoctave schon die Weissagung des Simeon über den neugebornen Heiland uns zur Betrachtung vorgelegt wird, wo doch erst vier bis fünf Wochen später am Feste Mariä-Reinigung das Andenken an die Aufopferung Jesu im Tempel und das Zusammentreffen mit Simeon gefeiert wird. Ohne uns weiter darauf einzulassen, ob es nicht passender sei, das Andenken an letztere Begebenheit dem Weihnachtsfeste näher zu rücken (daß der Zeitraum von vierzig Tagen, der zwischen der Geburt und der Aufopferung Jesu verfloß, strenge eingehalten werde, daran wird wohl so viel nicht liegen, und es würde durch eine solche Abänderung das jeweilige Hinübergreifen des Weihnachtscyclus in den Ostercyclus, welcher letztere mit Sonntag Septuagesima beginnt, verhütet, was gewiß zu wünschen wäre) bemerken wir bloß, daß die Absicht der Kirche gewiß weise ist, gemäß welcher sie uns unmittelbar nach der Geburtsfeier am Sonntage in der Octave das ernste weissagende Wort des Simeon zu bedenken gibt: „Er wird Vielen zur Auferstehung und Vielen zum Falle gereichen;" und dieses zugleich durch das Beispiel des heil. Stephanus und das des Herodes (am Feste der unschuldigen Kinder und am Sonntage nach Neujahr) veranschaulicht und bestätigt. Es glaubte überhaupt die Kirche da sich an die Zeitfolge der Begebenheiten rücksichtlich der Feier nicht so pünctlich binden zu sol-

len, wo die wichtige Rücksicht auf das practische Christenthum eine kleine Abweichung von dieser geschichtlichen Zeitfolge anzurathen schien *). — Wer am Neujahrstage lieber eine Pericope wünscht, die auf den Wechsel der Zeit, die Vergänglichkeit des Irdischen u. dgl. hinwiese, klage zuerst die Kirche darüber an, daß sie in ihr ganzes Officium und ihre Meßfeier für diesen Tag nichts auf die bürgerliche Neujahrsfeier Bezügliches aufgenommen hat, sondern einzig und allein darin der Geburt und Beschneidung des Herrn erwähnt. Uebrigens ist der Uebergang von der letztern kirchlichen Begebenheit, bei welcher dem göttlichen Kinde der Name Jesus gegeben wurde, zum Neujahrsgedanken leicht und ungekünstelt. „Im Namen Jesu sollen wir das alte Jahr beschließen und das neue beginnen, in demselben all unser irdisches Wirken und Schaffen beginnen, fortsetzen und vollenden, im Namen Jesu alles Gute von Gott wünschen und erbitten u. s. w.“ Dieß wäre die recht christliche Neujahrsfeier. Wir kommen zu dem zweiten und den folgenden Sonntagen nach Epiphanie. Da die heil. Geschichte über das Leben und die Schicksale Jesu von dessen zwölften bis zum dreißigsten Jahre schweigt, so geht auch die Kirche von der Erwägung des letzten merkwürdigen Ereignisses aus der Jugendperiode am ersten Sonntage nach Epiphanie zu dem öffentlichen Lehramte Jesu über und macht sein erstes Wunder, welches er zur Beglaubigung seiner Person und Lehre zunächst vor seinen Jüngern wirkte, zum Gegenstande unseres Nachdenkens. Die Hochzeit zu Cana erscheint für diese Zeit als Gegenstand der Predigt und eigner Betrachtung um so passender, als von dem Feste der

*) Der Verf. des mehrmals angezogenen Artikels in der L. Monatsschrift sagt: „Das Evangelium am letzten Sonntage des Jahres wird das Evangelium des Alters genannt. Der Greis Simeon und die Wittwe Anna nähern sich ihrem Lebensende, wie das durchlebte Jahr sich seinem Ende naht.“ — Ich zweifle sehr, ob dem Pericopensammler dieser Gedanke vorgeschwebt habe.

Epiphanie an die Faschingslustbarkeiten beginnen und nebstdem die feierlichen Hochzeiten, die vom ersten Adventsonntag bis dahin verboten sind, wieder erlaubt werden. — An den zwei darauf folgenden Sonntagen haben die Evangelienabschnitte einige andere Wunderthaten Jesu zum Inhalte, Wunderthaten, die nebstdem, daß sie von der göttlichen Macht und Sendung Jesu lebendig überzeugen, oder den Glauben an seine Person begründen und befestigen, zugleich das Vertrauen auf Gottes Hülfe in jeglicher Noth wecken und beleben. Sie handeln nämlich: der erste von dem Aussätzigen und dem Hauptmann zu Kapharnaum, welche beide ein so großes Vertrauen an den Tag legten, daß der Herr sie belobte und mit sofortiger Erhörung ihrer Bitte belohnte, der zweite aber von der Stillung des Seesturmes, bei welcher Gelegenheit die Jünger wegen ihres geringen Vertrauens vom Herrn zurechtgewiesen wurden.

Auch darf nicht unbeachtet bleiben, daß diese Wunder gerade die ersten sind, die der Evangelist Matthäus im achten Capitel unmittelbar nach der Bergpredigt berichtet.

Am fünften und sechsten Sonntage nach Epiphanie, so wie an den darauf folgenden Sonntagen Septuagesima und Sexagesima haben wir Lehrabschnitte aus den Reden des Heilandes, welche alle vier in passenden Sinnbildern uns das von Jesus zu stiftende Reich Gottes, die christliche Kirche, (deren schnelle Verbreitung, segenreiche Wirkungen für das Menschengeschlecht im Ganzen, verschiedene Aufnahme und Befolgung der darin verkündigten Lehren des Evangeliums von Seiten einzelner Menschen, Gleichstellung hinsichtlich des Lohnes, mögen sie früher oder später in die Kirche getreten sein, wenn sie nur gleich treu gewirkt haben), näher bezeichnen. Sie enthalten nämlich die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Waizen (fünfter Sonnt. nach Epiph.); vom Senfkorn und Sauerteig (sechster Sonnt.); von den Arbeitern im Weinberge (Septuages.) und vom Sämann und guten Samen (Sexages.). Welch'

eine passende Verbindung! wie angemessen für diese Zeit, in welcher die gewöhnliche Folge und Ordnung in der Lebensgeschichte Jesu uns zur Betrachtung des öffentlichen Lehramtes Jesu, welches nach seinem Tode durch die Apostel und die Kirche fortgeführt werden soll, hinführet. Aber warum hebt in dieser Zeit die Kirche nicht die wichtigsten Glaubens- und Sittenlehren Jesu selbst zur Betrachtung aus, sondern begnügt sich mit den allgemeinen Aufschlüssen, die Jesus über die Verkündigung und die Verbreitung seines Evangeliums, die verschiedentliche Aufnahme und Befolgung desselben und das endliche Loos derer, die sich zu demselben bekennen, gibt? Ich antworte: die wesentlichsten Glaubenslehren Christi legt uns die Kirche in Verbindung mit den wichtigsten Ereignissen aus dem Leben Jesu, mit denen sie auf das engste zusammenhangen, vor Augen, und den wichtigsten Sittenlehren Jesu glaubte sie einen größern Zeitabschnitt des Kirchenjahres widmen und diesen zwar dann erst beginnen zu müssen, wo die Betrachtung der wichtigen geschichtlichen Religionsereignisse und der damit verbundenen dogmatischen Wesenlehren des Christenthums vorausgegangen und zu Ende gebracht ist. Denn die christliche Glaubenslehre ist das Fundament der christlichen Sittenlehre*). — Wir kom-

*) In dem o. a. Artikel der L. M. heißt es: „Gegen das Ende des Jänners fängt in Palästina der Frühling an; die Witterung schwankt Anfangs; es zeigen sich Frühlingsstürme und Gewitter; die Schifffahrt ist gefährdet. Es scheint, bei den Stürmen schliefe der, welchem Wind und Meer gehorchen. Dieses mag unsern Pericopensammler veranlaßt haben, auf den vierten Sonntag nach der Erscheinung, der gegen das Ende des Jänners einfällt, das Wunder Jesu in Legung des Seesturmes zu erzählen. — Im Frühling wird ferner gesäet; mit der Saat zeigt sich das Unkraut. Diese Beobachtung gibt eine lehrreiche Pericope aus dem Gleichnisse bei Matth. 13. Fünfter Sonntag nach der Erscheinung. — Die Stauden und Bäume fangen zu dieser Zeit an, sich zu belauben. So zeigt sich auch schon die Senfstaude. Es gehen die Feldarbeiten an, welche die Betriebsamkeit der Hausleute verdoppeln. Man sieht das Weib öfters als sonst, Sauerteig zum Brodmehl herzutragen. Der Sammler wurde dadurch an die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteige um so leichter erinnert, daß sie gerade sich an das Evangelium des vorigen Sonntags anschließen. Sechster Sonn-

men zum Sonntag Quinquagesima. Es wird uns in dem Evangelium dieses Sonntages erzählt, wie Jesus mit seinen Jüngern zum letztenmale nach Jerusalem hinaufgeht, ihnen sein dort bevorstehendes Leiden und Sterben ankündigend und den Weg dahin noch mit Wohlthaten bezeichnet, indem er einen Blinden sehend macht. Es bedarf zur Vertheidigung dieses Abschnittes nichts weiter als der kurzen Bemerkung, daß an dem darauf folgenden Mittwoch die heil. Fastenzeit beginnt, in welcher wir des Leidens und Sterbens unsers Herrn und Heilandes insbesondere gedenken sollen. Ueber die Evangelienabschnitte an den Fastensonntagen (mit Ausnahme des Palmsonntages) könnte man im Allgemeinen den Tadel aussprechen, daß sie weder aus der Leidensgeschichte des Herrn genommen sind, noch auch etwas auf das Buß- und Besserungsgeschäft zunächst Bezügliches zum Inhalte haben. Wer aber bedenkt, daß außer den gewöhnlichen Sonntagspredigten in der heil. Fastenzeit besondere Fastenandachten zum leidenden und sterbenden Heilande oder sonstige Bußandachten nebst dazu passenden Predigten oder Betrachtungen üblich sind, der wird nicht fordern, daß auch die gewöhnlichen Predigten an den Sonntagen denselben Stoff behan-

---

tag nach der Erscheinung. -- Nun fängt auch der Weinbergbau an. Der Hausvater miethet sich Arbeiter. Wie schön entspricht dieser Beobachtung die Pericope am Sonntage Septuagesima. — Der Samen geht auf, aber nicht aller. Selbst der aufgegangene erhält sich nicht; nur ein kleiner Theil bringt Frucht und auch in dieser ist ein Unterschied. Die Stelle bei Luc. 8 lieferte unserm Sammler das herrliche Gleichniß vom Säemann am Sonntage Sexagesima." — Wohl viele Leser werden mit mir hierin ein bloßes Spiel des Witzes erkennen und die andern doch zugeben müssen, daß, da die Sonntage Septuagesima und Sexagesima bald früher, bald später — um drei ja vier Wochen verschieden — einfallen, auch die für dieselben ausgehobenen Abschnitte nicht immer mit derjenigen Jahreszeit und ihren besondern Erscheinungen und bürgerlichen Verrichtungen, auf die sie sich beziehen sollen, so genau zusammen treffen. Nicht zu gedenken, daß, wenn für die Auswahl dieser Pericopen bloß **Italiens Himmel** berücksichtigt wäre, sich die Aufnahme derselben für **andere** Himmelsstriche durchaus nicht vertheidigen ließe.

deln. Uebrigens ist der Inhalt mehrer dieser Sonntagsevangelien doch nicht ohne Beziehung auf das Buß- und Besserungsgeschäft, wie wir nun näher sehen werden. —

Am ersten Fastensonntage wird uns die Versuchungsgeschichte Jesu und sein vierzigtägiges Fasten vorgehalten; — über den Zusammenhang dieses Gegenstandes mit dem Bußgeschäfte wird Niemand näherer Aufklärung bedürfen. Aber auch die tiefe Erniederung und außerordentliche Verdemüthigung des göttlichen Heilandes, welche in der Zulassung satanischer Versuchungen sich kund giebt, ist ein anderweitiges Moment, welches diese Geschichte zum passenden Betrachtungsstoffe für den Anfang der h. Fastenzeit macht. Es gehört nämlich auch jene Verdemüthigung zu dem Sühnopfer für die Sünden der Welt, dessen letztes und höchstes Moment allerdings das Leiden und Sterben des Heilandes ist. — Da wir aber bei der Betrachtung der tiefen Erniedrigung des Heilandes, theils um an derselben kein Aergerniß zu nehmen, wie die Juden, theils um den eigentlichen und wahren Zweck derselben: uns die Gerechtigkeit und Liebe Gottes recht lebendig vor Augen zu stellen, nicht zu verfehlen, des Heilandes göttliche Würde und Hoheit nicht aus den Augen verlieren dürfen: so läßt die Kirche der Betrachtung der Erniedrigung des Heilandes am ersten Sonntage der Fasten unmittelbar eine Betrachtung der höhern Würde und Herrlichkeit desselben am zweiten Fastensonntage folgen. Der Evangelienabschnitt hat die Verklärung Jesu auf dem Berge zum Inhalte. Wie zweckmäßig ist demnach die Aufeinanderfolge dieser Contraria! Bemerkenswerth ist auch das, daß die beiden großen Männer, Moses und Elias, welche bei der Verklärung Jesu erschienen, Moses vor der Promulgation des Gesetzes des A. B., Elias auf dem Wege zum Berge Horeb gleich dem göttlichen Heilande vierzig Tage und vierzig Nächte ohne Speise und Trank von Gott erhalten und so Vorbilder Jesu wurden auch hinsichtlich seines Fastens. Ferner dürfte auch der

Umstand einige Beachtung verdienen, daß die beiden Männer nach dem Berichte des Evangelisten Lucas 9. K. 31. V. mit dem verklärten Jesu aber den Ausgang seiner Sache in Jerusalem d. i. über sein Leiden und Sterben sich unterredeten. Am dritten Fastensonntage zeigt uns der evangelische Abschnitt Jesum wiederum in tiefer Erniedrigung; er berichtet uns die gröbste abscheulichste Lästerrede, die jemals die Pharisäer gegen Jesum ausgestoßen haben und die sanfte Vertheidigung Jesu dagegen. Am ersten Sonntage sahen wir Jesum den Satan mit seinen verführerischen Schmeichelreden, an diesem dritten Sonntage sehen wir ihn die boshaften Pharisäer mit ihren gottlosen Lästerreden abweisen und zu Schanden machen. Indem sich Jesus den Stärkern nennt, der den Satan überwindet und ihm die Waffen nimmt, haben wir auch zum Theil in diesem Evangelium ein Zeugniß von der göttlichen Macht und Hoheit Jesu. — Auch enthält dasselbe Evangelium eine nachdrückliche Warnung vor dem Rückfalle in die Sünde und dringende Ermahnung zur Standhaftigkeit in dem angefangnnen Bußgeschäfte in dem Gleichnisse von dem aus dem Menschen ausgefahrenen aber zurückkehrenden bösen Geiste. —

Das Evangelium des vierten Sonntages erzählt uns die wunderbare Brodvermehrung. Was soll aber diese hier? höre ich Manchen fragen. Die Kirche kann für die Auswahl dieses Abschnittes mehre Gründe gehabt haben, indem derselbe in mehrfacher Rücksicht für diese Zeit, ja selbst für diesen Sonntag gerade geeignet scheint. Vorerst ist die Brodvermehrung eine Wunderthat, welche im hohen Grade die göttliche Macht und Herrlichkeit Jesu offenbart, so zwar, daß das Volk, welches dieses Wunder ansah, von Erstaunen ergriffen wurde und Jesum zum Könige auszurufen beabsichtigte. So wäre denn der Inhalt dieses sonntäglichen Evangeliums wiederum der Gegensatz von dem des vorigen Sonntages und es würde die Idee der Kirche, uns in der Fastenzeit Jesum bald in

seiner Erniedrigung bald in seiner göttlichen Hoheit vor Augen zu führen, hier noch fortgesetzt. Es sei hier gleich schon bemerkt, daß auch in den Evangelienabschnitten der zwei folgenden Fastensonntage dieselbe Idee noch verfolgt wird; am fünften Sonntag nämlich wird uns wieder von groben Lästerungen der Juden und dem Versuche, Jesum zu steinigen berichtet, am sechsten wird uns der feierliche Einzug Jesu in Jerusalem erzählt. — Vielleicht hat aber auch die Kirche das im Auge gehabt, daß die wunderbare Brodvermehrung, welche uns zu Anfange des sechsten Cap. des Evangeliums Johannes erzählt wird, die Veranlassung gegeben hat und den Uebergang bildet zu der merkwürdigen Rede des Heilandes über das h. Altarssakrament, so mit Recht als eine Vorbereitung zum festen Glauben an dieses wunderbarste Geheimniß angesehen werden kann, die Fastenzeit aber auch, und insbesondere die letzte Woche vor dem Anfange der österlichen Zeit zur Vorbereitung dienen soll zu der österlichen Communion. — Es hat ferner die Kirche von jeher nebst dem Fasten und Beten das Almosengeben und überhaupt die Werke der Barmherzigkeit als ein passendes Bußwerk betrachtet, gemäß dem Ausspruche der Schrift: „das Almosen tilgt die Menge der Sünden," und ähnlichen andern Schriftstellen. Darum empfiehlt uns denn die Kirche in der Fastenzeit die Werke der Barmherzigkeit und sollte sie uns nicht in der Geschichte der Brodvermehrung Jesus als Beispiel aufstellen wollen, der sich der hungernden Volksmenge erbarmte, sprechend, wie die andern Evangelisten berichten: „Ich habe Mitleid mit dem Volke; wenn ich sie ungesättiget nach Hause gehen lasse, so werden sie auf dem Wege erliegen, denn einige sind von Ferne her gekommen"? Könnte nicht endlich noch dazu die Kirche die Absicht haben, um diese Jahreszeit, beim beginnenden Frühlinge, wo die Hoffnungen und Befürchtungen wegen der Früchte des Feldes rege werden, durch die Vorlegung der wunderbaren Brodvermehrung das Vertrauen auf den allfürsorgen-

den Gott zu beleben und die zu großen ängstlichen Sorgen fern zu halten? Mag die Kirche nun das Eine oder das Andere besonders im Auge gehabt haben, wir sehen jedenfalls, daß die Geschichte der wunderbaren Brodvermehrung in mehrfacher Hinsicht ein nicht ungeeigneter Betrachtungsstoff für die Fastenzeit ja zum Theil grade für den vierten Fastensonntag ist. — Am Passionssonntage vernehmen wir im Evangelio ein herrliches Zeugniß Jesu Christi von seiner Gottheit, von seiner Wahrheitsliebe, von seinem gänzlich unbescholtenem Wandel und ihm gegenüber einen Beweis von der Verstocktheit, Bosheit und Mordlust seiner Feinde. Was in diesem Evangelium uns vorgeführt wird, ist gewissermaßen ein Vorspiel von der eigentlichen Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu, in welcher von der einen Seite seine Unschuld, Wahrheitsliebe und selbst seine höhere Abkunft und Würde, von der andern Seite die Blindheit, Rachsucht und Mordlust der jüdischen Obern sich so augenfällig bethätigte. Wer kann somit das Passende dieser Pericope für diesen Sonntag verkennen? — Die Evangelienabschnitte des Palm- und Ostersonntages kann ich unbedenklich mit Stillschweigen übergehen. In der Osterwoche haben wir an jedem Tage in der Messe ein eigenes Evangelium, welches uns irgend eine Scene aus der Auferstehungsgeschichte, irgend eine Erscheinung des Auferstandenen oder eine Begebenheit, die mit der Auferstehung Jesu zusammenhängt, vorführt. Die Prediger müssen nun ohne Zweifel der Kirche Dank wissen, daß sie für den zweiten Osterfeiertag und für den ersten Sonntag nach Ostern grade die lehrreichsten, rührendsten und erbaulichsten Begebenheiten aus der Auferstehungsgeschichte ausgehoben und zum Betrachtungsstoffe festgesetzt hat, die ich nicht besonders namhaft zu machen brauche, da jeder katholische Christ sie wohl kennt. In Betreff der Evangeliumspericope für den weißen Sonntag kommt auch der Umstand in Betracht, daß der Herr dem ungläubigen Thomas grade am *achten* Tage nach seiner Auferstehung

erschien. — Da die Osterfeier in ihrer wahren Bedeutung die freudenreiche Feier des im Tode des Herrn vollendeten, durch seine Auferstehung besiegelten Versöhnungsopfers ist, so kann es Niemanden befremden, ja muß jedem sehr passend dünken, daß uns die Kirche am zweiten Sonntage nach Ostern das Evangelium vom guten Hirten, der sein Leben für seine Schaafe läßt und alle in seinen Schaafstall versammeln will, verlesen läßt. Sie will, daß wir, so wie wir den Tod des Herrn vor Ostern vierzehn Tage hindurch in h. Trauer, in bußfertigem Sinne und tiefer Zerknirschung des Herzens betrachtet haben, so desselben Todes nach Ostern einige Wochen hindurch in h. Freude und Danksagung für die durch ihn bewirkte Versöhnung mit Gott gedenken sollen. Vor Ostern beschäftigt uns also mehr der Gedanke an die Ursache des Todes Jesu — an unsere Sünden; nach Ostern mehr der Gedanke an die heilbringende Wirkung desselben Todes — unsere Aussöhnung mit Gott. Zwar ist die ganze Fastenzeit dem Andenken an das Leiden und Sterben des Herrn in der erstern Beziehung gewidmet, und die ganze österliche Zeit dem Andenken an den Tod des Herrn in der zweiten Beziehung (in so fern wir durch ihn versöhnt und durch die Auferstehung dieser Versöhnung gewiß geworden sind). Allein die nähere Beschäftigung mit diesen Gegenständen der Betrachtung beginnt mit dem Passionssonntage und endet (kann man sagen) mit dem fünften Sonntage nach Ostern. Denn Bittwoche, Himmelfahrts- und Pfingstfest, obwohl zur österlichen Zeit in weiteren Sinne noch gehörend, bieten zu viel anderweitigen wenn auch verwandten Betrachtungsstoff dar. — Der Hauptgedanke in dem Evangelium des dritten Sonntages nach Ostern ist die Freude der Jünger über das Wiedersehen ihres geliebten Meisters, welche Freude nun nicht mehr von ihnen genommen wird. „Eure Traurigkeit, sagt Jesus, wird in Freude verwandelt werden. Ich werde euch wiedersehen und euer Herz wird sich erfreuen und eure Freude wird

euch Niemand mehr nehmen." — Wie passend demnach dieses Evangelium für die Osterzeit sei, liegt am Tage*). Die Evangelienabschnitte für den vierten, fünften und sechsten Sonntag nach Ostern sind ebenfalls aus der Abschiedsrede des Herrn genommen. Der Heiland tröstet seine Jünger wegen seines bevorstehenden Abschiedes von ihnen und zwar vorzugsweise durch die Verheißung des h. Geistes, der nach seinem Hingange als sein Stellvertreter und Sachwalter das große Werk, das er angefangen durch sie, die Apostel, fortsetzen, ihr und ihrer Nachfolger Lehrer und Führer sein und bei der Kirche bis zum Ende der Zeiten bleiben werde. Jesus hat hier offenbar nicht sowohl seine erste sehr kurze Trennung durch den Tod, als vielmehr sein gänzliches Abscheiden von der Erde, seine sichtbare Auffahrt in den Himmel im Auge und darum ist es gewiß auch nicht unpassend, wenn uns die Kirche die tröstliche Abschiedsrede des Herrn an den letzten Sonntagen vor dem Himmelfahrtsfeste zur Betrachtung vorhält, um so weniger, da der Hauptinhalt uns zugleich auf den h. Geist hinweiset, auf den Zweck seiner Sendung und die ganze Art seiner Wirksamkeit in der Kirche. Denn es ist das hohe Pfingstfest vor der Hand, auf dessen segenreiche Feier die Kirche ihre Gläubigen durch entsprechenden Unterricht vorbereiten möchte.

Da einer dieser Sonntage, der fünfte nach Ostern, die Bittwoche eröffnet, so hat die Kirche auch dafür weise gesorgt, daß der Evangelienabschnitt etwas das Bittgebet Betreffendes enthielte. Der Heiland fordert darin seine Jünger auf, in seinem Namen zu bitten und sichert

*) Der Verf. des o. a. Art. der L. M. sagt. „Man erhält über die Wahl dieser Pericopen des zweiten, dritten und vierten Sonntags einen noch bessern Aufschluß, wenn man wieder das gemeine Jahr zu Hülfe nimmt. — Um Ostern ist hoher Frühling, oder angehender Sommer in Palästina. Der Hirt zieht mit seiner Heerde auf die Weide. Zweiter Sonntag nach Ostern. — Es ist die Zeit der Reisen, von denen man über ein Kleines wiederkommt. Dritter Sonntag. — Darunter ist auch die Zeit zur Heimreise. Ich gehe zum Vater. Vierter Sonntag." Risum teneatis amici! —

diesem Bittgebete die Erhörung zu. Vom heil. Geiste ist aber im selbigen Abschnitte Rede, wo es heißt: „Bisher habe ich zu euch in Gleichnissen geredet. Es kommt die Stunde, da ich nicht mehr in Gleichnissen mit euch reden, sondern offen vom Vater euch belehren werde. Zu jener Zeit dann werdet ihr auch in meinem Namen bitten" u. s. w.

Im Evangelium des sechsten Sonntages nach Ostern, des letzten dem Pfingstfeste vorangehenden Sonntages, spricht der Heiland von dem Zeugnisse, welches der heil. Geist und welches die Apostel Ihm geben würden, und von den Verfolgungen, welche ihnen in der Welt dieses Zeugnisses wegen bevorständen. Man tadelt es vielleicht, daß die drei nach einander folgenden Evangelienabschnitte des vierten, fünften und sechsten Sonntages nach Ostern, zu denen man auch noch den für den Pfingstsonntag zählen könnte, desselben oder doch ganz ähnlichen Inhaltes seien und den Prediger nöthigten über denselben Gegenstand zu oft und zu weit sich zu verbreiten. Indeß es kann Niemanden, der die genannten Abschnitte und die darin vorkommenden Gedanken oder Lehren etwas genauer ansieht, entgehen, daß es verschiedenartige und dabei recht fruchtbare Seiten oder Momente eines und desselben Lehrpunctes sind, die dort berührt werden, und daß diese hinreichend mannigfaltigen und reichhaltigen Stoff zu näherer Betrachtung darbieten. Es würde mich zu weit führen, wenn ich dieses nachweisen wollte. — Der bekannte Evangelienabschnitt für den heil. Pfingstsonntag ist wegen der darin vom heil. Geiste ausdrücklich handelnden Stelle und wegen noch anderer damit zusammenhängender Aeußerungen Jesu, welche sich auf das Ereigniß des Pfingstfestes und dessen segenreiche Folgen beziehen lassen, ausgewählt worden. Am Pfingstmontage haben wir einen Theil aus der Unterredung des Herrn mit Nicodemus. Was soll denn dieser hier? Der Heiland erklärt sich darin — vorerst über die Liebe Gottes, die sich in der Sendung seines Sohnes offenbart und den Zweck dieser Sendung,

dann über die Nothwendigkeit des Glaubens an den Sohn und endlich gibt er als das Haupthinderniß des Glaubens an ihn an, daß die Menschen die Finsterniß mehr lieben, als das Licht. Bedarf es nun wohl einer nähern Nachweise, daß dieses Lehrstück für Pfingsten paßt, wo wir das Andenken an jene Tage begehen, an welchen die Apostel zum erstenmale der Welt das große Geheimniß der Liebe Gottes in der Dahingabe seines Sohnes für die Sünden der Welt, die Nothwendigkeit des Glaubens an den Gekreuzigten und Auferstandenen und der Ablegung der Werke der Finsterniß verkündeten? Worüber Jesus den Nicodemus belehrte, ist gerade auch der Inhalt der Predigt des Apostels Petrus am Pfingstfeste.

Am Feste der heiligsten Dreieinigkeit, dessen Anordnung unmittelbar nach Pfingsten eine so schöne sinnvolle Bedeutung hat, vernehmen wir im Evangelio den erhabenen Auftrag des Herrn an seine Jünger: „Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes.“ Wie entsprechend dieses kurze aber inhaltreiche und inhaltschwere Evangelium für den ersten Sonntag nach Pfingsten und für das Fest der Dreieinigkeit! Nicht weniger sinnvoll, als die Feier des Dreieinigkeitsfestes unmittelbar nach Pfingsten ist die sich so nahe anschließende Festfeier des heiligsten Sacramentes. Kaum hatte sich mit dem Pfingstfeste eine christliche Gemeinde zu bilden angefangen, so brachen sie auch schon das Brod, das heil. Brod des Lebens, in ihren Versammlungen und befolgten den Befehl des Herrn: Thut das zu meinem Andenken. — Das Evangelium des hehren Frohnleichnamsfestes ist bekanntlich entnommen aus der merkwürdigen Rede des Herrn im sechsten Capitel des Johannes. Am Sonntage in der Octav oder dem zweiten Sonntage nach Pfingsten haben wir im Evangelium die Parabel vom großen Abendmahle, wozu viele Gäste geladen wurden, die sich der Reihe nach entschuldigen. Unter dem Abendmahle ist zwar zunächst die Kirche Jesu, die

am Pfingstfeste gegründet wurde, zu verstehen, jedoch läßt dasselbe an sich und in mehren Umständen der Erzählung eine passende Anwendung auf das heil. Sacrament zu und es scheint demnach die Kirche in dieser doppelten Rücksicht diesen Evangelienabschnitt für den bemeldeten Sonntag passend gefunden zu haben.

Mit der Frohnleichnamsoctave ist nun die erste große Hälfte des Kirchenjahres, die Feier der großen Ereignisse und Geheimnisse des Christenthums zu Ende und es beginnt die zweite Jahreshälfte, welche dem Nachdenken über die wichtigsten practischen Lehren des Christenthums gewidmet ist. Die erste will den Glauben, die zweite das Leben nach dem Glauben in uns bewirken und befestigen. Hier nun eine systematische Ordnung der practischen Lehren verlangen, wie dieselben etwa in einer wissenschaftlichen Moral oder auch selbst schon in einem gut eingerichtetem Catechismus abgehandelt werden, hieße durchaus eine Erbauungsanstalt, wie es vorzugsweise die Liturgie und die mit letzterer eng verbundene Predigt ist, zu einer Unterrichtsanstalt machen wollen. Christliche Liturgie und Predigt, auch wenn diese mit einander verbunden werden, belehren zwar auch, und besonders letztere soll auch erforderlicher Maßen belehren, aber das Lehren ist da nicht der Hauptzweck, sondern das Erbauen; Schulkatechese und Christenlehre schließen zwar auch die Erbauung nicht aus, aber hier ist Belehren der Hauptzweck. Außerdem muß ich vorläufig noch bemerken, daß viele evangelische Pericopen dieser zweiten Hälfte des Kirchenjahres mehr als eine Hauptlehre enthalten, wie das denn auch den Predigern meistens sehr erwünscht ist, weil sie mehr Abwechselung für den Predigtstoff haben. Wo dieses nun der Fall ist, da habe ich nur diejenige Hauptlehre oder denjenigen Hauptlehrpunct hervorgehoben, der mir in den Plan des Ganzen am besten zu passen schien. Jetzt zur Sache. —

Der evangelische Abschnitt des dritten Sonntages nach

Pfingsten muntert uns durch die Parabel vom verlornen Schafe und Groschen zur Buße auf, der Grundbedingung aller Heilswirkung, womit das Leben in Christo, im Glauben und in der Liebe den Anfang nehmen muß. Das Evangelium vom vierten Sonntage handelnd vom Fischzuge Petri, empfiehlt uns nebst andern pflichtmäßigen Gesinnungen und Tugenden vor Allem die Demuth vor Gott in lebendiger Anerkenntniß unserer Sündhaftigkeit. „Herr! geh' von mir hinaus, rief Petrus, ich bin ein sündiger Mensch.“ Das Evangelium des fünften Sontages schärft uns ein, uns der wahren, innern, christlichen Gerechtigkeit und Tugend und nicht der unächten bloß äußern und pharisäischen zu befleißigen und lehrt uns insbesondere, daß die äußern religiösen Andachtsübungen uns nichts nützen, wenn wir Haß und feindselige Gesinnung gegen den Bruder im Herzen hegen. Nebenbei werden wir vor Zorn, Beschimpfung des Nächsten, vor feindseligem Verhältnisse zu ihm und Unversöhnlichkeit nachdrücklichst gewarnt.

Das Evangelium des sechsten Sonntages von der Speisung der vier Tausend empfiehlt uns Mitleiden mit der leiblichen Noth des Nächsten und barmherzige Abhülfe derselben (enthält aber auch manche treffliche Lehren über den rechten gottgefälligen Gebrauch der Nahrungsmittel).

Am siebenten Sonntage werden wir gewarnt vor Verführung zum Bösen und es wird uns das beste Mittel an die Hand gegeben, ihr zu entgehen. Ein zweiter Hauptlehrpunct dieses Evangeliums ist aber die Unzulänglichkeit des bloßen Herr! Herr! Sagens und die Nothwendigkeit der guten Werke. — Das Evangelium des achten Sonntages — vom ungerechten Haushalter — schärft Gerechtigkeit im Erwerbe und weise Anwendung der zeitlichen Güter ein. Das Evangelium des neunten Sonntages predigt uns Mitleiden mit der geistigen Noth des Nebenmenschen nach Jesu Beispiel: „Jesus weint über das verstockte und ins Verderben sich stürzende Jerusalem.“

Die Sünder warnt es, sich nicht durch Verstocktheit in der Sünde ein ähnliches Schicksal, wie Jerusalem, zu bereiten und darum die ihnen so vielfach und unaufhörlich zu Theile werdenden Belehrungen, Warnungen, Ermahnungen, innerliche und äußerliche nicht zu verachten, in der Furcht, es könnte die letzte göttliche Heimsuchung sein. — Das Evangelium des zehnten Sonntags warnt vor geistigem Hochmuthe. „Der betende Pharisäer und Zöllner.“ Das Evangelium des eilften von der Heilung des Taubstummen muntert uns vor Allem zum Preise der Güte Gottes und zum Danke gegen ihn auf wegen alles von ihm empfangenen Guten, denn es schließt damit: „Alles Volk lobte Gott und sagte: Er hat Alles wohl gemacht.“ Es wird allerdings diesen Worten eine umfassendere Bedeutung und Anwendung gegeben, als sie im Contexte haben; wer will das aber tadeln? Dieser Sonntag fällt meistens in die Zeit der Fruchtärnte oder kurz nach derselben, wenigstens hier zu Lande.

Am folgenden zwölften Sonntage werden uns zuerst die Hauptgebote des Christenthums, die der Liebe Gottes und des Nächsten, eingeschärft, darauf erklärt, daß unter dem Worte „Nächster“ jeder Mensch zu verstehen sei, der unserer Hülfe benöthigt ist, und gezeigt worin sich die wahre Nächstenliebe bethätige. — Der evangelische Abschnitt des folgenden dreizehnten Sonntages legt uns die Pflicht der Dankbarkeit ans Herz; er handelt nämlich von der Heilung der zehn Aussätzigen, von denen einer umkehrte und Jesu dankte. — Das Evangelium am vierzehnten Sonntage will alle ängstlichen Sorgen für das Zeitliche entfernen und das Vertrauen auf Gottes Fürsehung in uns beleben. „Was seid ihr so ängstlich besorgt um das, was ihr essen und trinken werdet u. s. w.“ Das Evangelium des fünfzehnten Sonntags tröstet uns wegen des Hinscheidens geliebter Angehörigen, es ist überhaupt ein Trostevangelium für bekümmerte Wittwen, verlassene Waisen und betrübte Seelen anderer Art, und steht des-

wegen im Zusammenhange mit dem Evangelium des vorhergehenden Sonntages; „Jesus erweckt der Wittwe Sohn zu Naim vom Tode.“ Der evangelische Abschnitt für den sechszehnten Sonntag enthält als Hauptgedanken: die Sabbathfeier. — Das Evangelium des siebzehnten Sonntages schärft uns von Neuem die größten Gebote der Gottes- und Nächstenliebe ein; sie sind der kurze Inbegriff der Gesetzgebung des Alten wie des Neuen Bundes, die Belehrung darüber und die Beherzigung derselben ist so wichtig, daß es die Kirche für dienlich erachtet, zweimal eben diesen Gegenstand zur Belehrung und Erbauung vorzulegen. Das Evangelium des achtzehnten zeigt uns im Gichtbrüchigen, von dem der Heiland zu erkennen gab, daß er durch ein ausschweifendes Leben sich diese Krankheit zugezogen, ein warnendes abschreckendes Beispiel der schrecklichen zeitlichen Folgen übermächtiger Leidenschaften. Hiermit schließen sich die aus der allgemeinen Sittenlehre ausgehobenen Stücke; die aus der Lehre von den Pflichten gegen Gott kommen auf Liebe, Demuth, Vertrauen, Dankbarkeit und äußere Gottesverehrung (Sonntagsfeier) zurück, die aus der Pflichtenlehre gegen die Menschen auf die wahre christliche Gerechtigkeit und Tugend im Allgemeinen, auf eine alle Menschen umfassende, allen Haß, allen Groll und feindselige Stimmung ausschließende, in Werken der geistigen und leiblichen Barmherzigkeit sich thätig erweisende Nächstenliebe, auf Beherrschung der sinnlichen Triebe, Unterdrückung der Leidenschaften, Mäßigung der zeitlichen Sorgen und der Betrübniß um zeitliche Verluste, Gerechtigkeit im Erwerbe, Weisheit in der Anwendung irdischer Güter. Ich bemerke nochmals, systematische Ordnung und auch Vollständigkeit kann kein Vernünftiger hier fordern, die letztere um so weniger, da wir auch in der ersten Hälfte des Kirchenjahres durch die niemals zu unterbleibende practische Anwendung der Glaubenslehren und der wichtigen Religionsbegebenheiten von selbst in das Gebiet der Moral

eingeführt werden. — Bevor nun die Kirche von den allgemeinen Sittenlehren oder Pflichten unser Nachdenken auf die Pflichten besonderer Stände u. s. w. hinwendet, will sie zuerst einen kräftigen Beweggrund zur treuen Erfüllung der Pflichten, zum Wirken des Heils in Furcht und Zittern an die Hand geben, indem sie unsern Blick auf die ewigen Strafen in der andern Welt hinlenkt, auf die äußerste Finsterniß, wo Heulen und Zähnknirschen ist. Dieß geschieht im Evangelium des neunzehnten Sonntages; der Inhalt der Evangelien vom zwanzigsten, ein und zwanzigsten und drei und zwanzigsten Sonntage bezieht sich auf das häusliche und bürgerliche Leben und handelt von den Pflichten der Hausherren, der Knechte, und der Unterthanen des Staates. Hier haben wir also die wichtigern Standespflichten. Das Evangelium des zwanzigsten Sonntages hält uns ein schönes Familiengemälde vor. Ein Vater trägt väterliche Sorge für seinen Sohn; die Knechte nehmen herzlichen Antheil an dem Leiden des Hausherrn; alle werden gläubige Schüler Jesu. Das Evangelium vom ein und zwanzigsten handelt von verschiedenen Knechten, deren einige als roh und gefühllos gegen ihre Mitknechte, andere als zartfühlend und mitleidig dargestellt werden. Es gibt Veranlassung, über das pflichtmäßige Benehmen der Dienstboten gegen einander und, wenn man will, auch gegen die Herrschaft, zu handeln. — Das Evangelium vom zwei und zwanzigsten von des Kaisers Zinsgroschen schärft die Pflichten der Unterthanen gegen die weltliche Obrigkeit ein *). — Gegen das Ende des Kirchenjahres

*) Hören wir hier noch einmal den Verfasser des öfter angez. Auff. der L. M. und zwar über die bis dahin besprochenen Pericopen der Sonntage nach Pfingsten: „Für die Auswahl, wie wir sie in unserm Evangelienbuch haben, sprechen auch vielfältig, wie wir oben schon sahen, die Zeitumstände des gemeinen Jahres. Im Sommer kommen die Baumfrüchte, Feigen, Trauben, aber auch mit ihnen Dornen und Disteln; man sieht gute und schlechte Bäume. Vielleicht hat der Anblick davon den Pericopensammler an die Rede Jesu erinnert, die am siebenten Sonntage nach Pfingsten gelesen wird. — Es wird in die Scheuern

im letzten Monate richtet die Kirche unser Nachdenken vorzugsweise **auf die letzten Dinge des Menschen** hin. Das Evangelium des drei und zwanzigsten Sonntages stellt uns **den Tod** vor Augen und zwar in seiner wahren Bedeutung unter dem freundlichen Bilde eines **Schlafes**. Das Mädchen ist nicht todt, sagt Christus, es schläft nur. Dieses hindert aber nicht, den Tod auch von seiner ernsten und furchtbarsten Seite für die Sünder darzustellen und zu betrachten. — Das Fest Allerheiligen erhebt unsern Blick zu den seligen Wohnungen der verklärten Gotteskinder. Die Freuden **des Himmels** sind der Gegenstand unserer Betrachtung. Der Allerseelentag senkt unsern Blick hinab zum traurigen Aufenthalte der im Zustande der Läuterung befindlichen Seelen der Verstorbenen. Den Leiden des **Fegfeuers** ist unsere Betrachtung gewidmet. Endlich führt uns am vier und zwanzigsten und letzten Sonntage nach Pfingsten, dem letzten zugleich des ganzen Kirchenjahres die Kirche das **Weltgericht**, mit dessen Vorbilde, nämlich dem Strafgerichte, das bei der

---

gesammelt. Zu dem Segen Gottes melden sich nun auch die Armen. Ob wir nicht die Pericopen am zweiten Sonntag nach Pfingsten am zwölften vom barmherzigen Samariter und mehre andere dieser Beobachtung zu verdanken haben? — Volksfeste, Hochzeiten, Kirchweihfeste und Gastereien werden um diese höhere Jahreszeit häufiger. Die Pericopen vom Abendmahle, vom Hochzeitmahle, von dem Gastmahle Simons des Pharisäers, des Zachäus, der Schwestern des Lazarus mögen zum Theil dadurch veranlaßt worden sein. — Im Herbste kommen Krankheiten; die Herbstmonate sind besonders den Kranken gefährlich. Die Evangelien am fünfzehnten Sonntag, achtzehnten, zwanzigsten und drei und zwanzigsten sind ganz der Zeit gemäß. — Im Herbste kam auch die Zeit, wo die Pächte und Contributionen eingefordert wurden. Der ein und zwanzigste und zwei und zwanzigste Sonntag mögen ihre Pericopen dadurch erhalten haben." Ich überlasse es einem Jeden, sich darüber seine eignen Gedanken zu machen, darf jedoch nicht unbemerkt lassen, daß der Verfasser des betreffenden Artikels (der in Form einer Unterredung zwischen mehreren Landgeistlichen abgefaßt worden ist) am Ende selbst berichtet, daß der Erfinder dieser Ideen, Einer der unterredenden Geistlichen, von den andern Anwesenden belächelt und seine deßfallsigen Ideen für Producte eines spielenden Witzes ausgegeben worden seien. —

Zerstörung Jerusalems über das Jüdische Volk erging, vor Augen. In der zweiten Hälfte des Kirchenjahres soll aber außer der Erwägung der letzten Dinge des Menschen uns auch das Tugendbeispiel der Heiligen zu einem christlichen Sinne und Wandel, zur treuen Erfüllung der göttlichen Gebote, zum ernstlichen Streben nach Heiligkeit ermuntern und spornen. Dazu dienen dann die Feste der Heiligen, die im Verlaufe dieser Jahreshälfte gefeiert werden: das Fest der hh. Apostelfürsten, womit das Andenken an alle hh. Apostel verbunden ist, die Feste der seligsten Jungfrau, Mariä Himmelfahrt und Mariä Geburt und das Fest aller Heiligen, welches letztere auch in dieser Rücksicht seine Bedeutung hat. Die Marienfeste, welche in der ersten Hälfte des Kirchenjahres gefeiert werden, außer Mariä Empfängniß, sind mehr als Feste des Herrn denn der seligsten Jungfrau anzusehen und eignet sich somit ihre Feier auch ganz für die erste Jahreshälfte. Selbst das Fest der Empfängniß Mariä nimmt von der h. Adventzeit, in die es fällt, etwas Characteristisches an, indem es uns die Nähe des sehnlichst erwarteten Erlösers ankündigt. Es ist der freundliche Morgenstern, welcher der aufgehenden Sonne vorangeht und mehr die Aufmerksamkeit auf diese, als auf sich selber hinrichtet. Daß die Kirche auch in der ersten Hälfte des Kirchenjahres einzelne Feste der Heiligen, obwohl in foro nur wenige, begeht, will gegen den herrschenden Plan nichts verfangen; soll ja doch in dieser Periode nicht ein bloß theoretischer, todter und unwirksamer, sondern ein practischer lebendiger in Liebe wirksamer Glaube in uns herangebracht und gefördert werden und dazu sind uns die Beispiele eines solchen Glaubens, wie sie die Heiligen uns aufstellen, kräftige Ermunterungsmittel. Außerdem muß man auch, was ich schon mehrmals bemerkt habe und auch hier wieder zu bemerken ist, in der Anordnung der kirchlichen Zeiten und des entsprechenden Lehr- und Erbauungsstoffes, nur einen gewissen Plan, nicht aber ein strenges vollendetes System

suchen. Ich habe nun meine Aufgabe gelöset. Sollte die Entwicklung und Durchführung des Planes in einzelnen Theilen, was ich gern zugestehen will, mangelhaft und der Verbesserung fähig und bedürftig sein: so wird es im Interesse der Sache mich sehr freuen, wenn ein Anderer mit einer solchen Verbesserung recht bald hervortritt. Möge mir dann nur das geringe Verdienst bleiben, einen practisch gewiß nicht unwichtigen Gegenstand zur Sprache gebracht und zur bessern Beleuchtung und Ausführung desselben Veranlassung gegeben zu haben.

Recensionen.

System der katholischen speculativen Theologie von Dr. Fr. Brenner. Erster Band. Fundamentirung der katholischen speculativen Theologie. Regensburg, 1837. Verlag von G. Joseph Manz.

Wissenschaftliche Werke wollen vor Allem nicht bloß zur Anzeige gebracht, und nebenher mit einem allgemeinen, unbestimmten, von der Oberfläche geschöpften und durch Nichts belegten Urtheile begleitet sein, sondern auch einer Recension gewürdiget werden, welche auf den Grund eines ernsthaften Studiums derselben ein bestimmtes, wissenschaftlich vermitteltes, gehörig motivirtes und allseitig belegtes critisches Urtheil über dieselben ausspricht. Was die richtige Erfassung der Idee einer Recension betrifft, so wird diese Niemand in Abrede stellen; ob diese Idee indeß bei nachfolgender Beurtheilung streng festgehalten und durchaus verwirklicht worden, darüber möge der Leser entscheiden, und je nach dem Befinden der Sache unser Urtheil über die vorliegende Schrift vervollständigen und berichtigen.

Der erste hier zur Beurtheilung kommende Theil des Werkes, welcher nach d. Vorr. die Fundamentirung der katholischen speculativen Theologie enthält, soll mit dem nachfolgenden zweiten Theile: Construction derselben, die gesammte katholische speculative Theologie ausmachen.

Voran geht eine Einleitung. Es scheint eine Einleitung zur Fundamentirung sein zu sollen, weil der als Einleitung überschriebene Abschnitt unter der Haupt-

Überschrift: Fundamentirung der katholischen speculativen Theologie vorkommt. Bei näherem Durchgehen ihres Inhaltes muß sie aber als Einleitung des ganzen Werkes erscheinen. Wozu sie dienen solle, wird nicht gesagt; es muß sich daher aus dem Inhalte ergeben, und zugleich, ob sie als Einleitung ihrem Zwecke entspreche oder nicht. Sie bietet auf Seite 8 — 9 den Begriff der christlichen speculativen Theologie, der sich als die eigentliche Mitte der Einleitung herausstellt, sofern das Frühere ihm zur Vorbereitung dient, das Nachfolgende aber die Gestaltung des Ganzen auf der Grundlage jenes Begriffes enthält. Hierdurch leuchtet einerseits das Bedeutungsvolle und Einflußreiche der gegebenen Begriffsbestimmung hervor, und eben darum andererseits die Nothwendigkeit, auch diejenigen Vorbegriffe in's Auge zu fassen, mit Hülfe derer der Begriff der Wissenschaft selbst gewonnen ward. Christliche speculative Theologie wird bestimmt: „als eine Lehre von den auf Christus sich gründenden Bekanntmachungen über Gott und sein Verhältniß zur Welt;" — oder auch als: „wissenschaftliche Darstellung der christlichen Glaubenslehren." Dieser Begriff setzt voraus den Begriff von Theologie, deren Eintheilung in speculative und practische, und die nähere Bestimmung beider als christlicher Lehren. Theologie ist Erkenntniß Gottes (Seite 2) und Lehre von Gott (S. 6), nicht zu verwechseln mit Religion (eben daselbst). — Auch nicht mit der Erkenntniß der Religion? Ist jede Erkenntniß der Religion eine von der Gotteserkenntniß verschiedene, jene also nimmer Theologie zu nennen? — Wir meinen, daß diejenige Religionserkenntniß eine theologische sei, welche aus der Erkenntniß über Gott abgeleitet wird. Wie könnte sonst auch eine aus der Lehre über Gott abgeleitete Religionslehre den Namen Theologie erhalten, der ihr S. 6 — 7 wirklich beigelegt wird. Hier findet sich darüber eine zwar unbestimmte, aber an sich richtige Andeutung: „Religionslehre = wissenschaftliche Darstellung des religiösen Lebens nach seiner

Natur und seinem Urgrunde, nach seinen Gesetzen, Bewegungen und Aeußerungen. Inwiefern nun dies Alles in Gott wurzelt und eigentlich von ihm selbst jede Anleitung und Kraft zum heiligen Wandel kommt, ist die Religionslehre nichts weiter, als gleichfalls Theologie, nur könnte sie am geeignetsten practische Theologie heißen im Verhältnisse zu derjenigen, welche mit der gelehrten Erörterung des Daseins, Wesens und Wirkens Gottes sich befasset, und die speculative Theologie zu nennen wäre.“ Dieß die oben berührte Eintheilung der Theologie. Wir haben an ihr Aufschluß über eines der Begriffsmerkmale von christlicher speculativer Theologie, und nehmen es im Sinne des Verfassers. Der practischen Theologie gegenüber spricht man sonst und mit Recht nicht von einer speculativen, sondern von einer theoretischen Theologie, und es ist bekannt, welch anderer Gebrauch von den Worten Speculation und speculativ in der Wissenschaft gemacht wird. Die Erklärung der christlichen Glaubenslehre als einer Lehre, die Christus zu ihrem Urheber hat, ist zwar etymologisch richtig, aber nur eine Worterklärung; zur Bestimmung der Sache selbst und zur Hervorhebung des Wesens der christlichen Theologie mußte indeß gesagt werden, die christliche Lehre sei diejenige, welche Christus als eine übernatürliche göttliche Offenbarung auf Erden verkündet hat. So finden wir den oben angeführten Begriff von christlicher speculativer (theoretischer) Theologie vorbereitet, deren nähere Determinirung aber als katholisch-christliche Theologie durchaus vermißt wird. Oder womit soll ich dieses rechtfertigen lassen in einem theologischen Systeme, das den Titel: katholische Theologie an der Stirne trägt? Etwa mit der Bemerkung auf Seite 599? — Doch auf das Uebergehen des christkatholischen Characters der Theologie werden wir bald Gelegenheit haben, nachdrücklichst hinzuweisen.

Wie bereits bemerkt, zeigt uns das Folgende der Ein-

leitung, wie sich das Ganze auf der Grundlage des angegebenen Begriffes von christl. theoret. Theologie gestalte. In dieser Beziehung heißt es S. 9.: „Bei Behandlung der christlichen Gotteslehre kann die wissenschaftliche Thätigkeit eine doppelte sein, entweder daß sie vor Allem darauf ausgeht, die Lehren und Anstalten Christi nach ihrem positiven Werthe im Allgemeinen zu begründen, gleichsam die Fundamente zu legen, auf welchen sie zu einem festen Gebäude aufgeführt werden können, oder ihre Bestimmung im Einzelnen, ihre besondere Erweisung und Verbindung zu einem Ganzen zu beschäftigen(?); daher denn eine Fundamentirung und eine Construction der christlichen Theologie. Erstere wäre nun jene Abtheilung der Theologie, welche die gemeinsame Wahrheit der von Christus herrührenden Aufschlüsse erweiset, auch die General-Doctrinen und Institute als Basis der übrigen herausstellt; die zweite jene, welche die hierauf sich fußenden einzelnen Lehren behandelt, und zu einem Systeme mit einander verbindet". Hiernach befaßt sich die christliche Theologie mit dem doppelten Geschäfte, die Lehren Jesu erst im Allgemeinen, und dann dieselben Lehren insbesondere zu erweisen. Das Eine oder das Andere muß, wie Jedem einleuchtet, für überflüssig erachtet werden. Dem erstern Theile der Theologie wird aber an derselben Stelle auch die Aufgabe gestellt, einen festen Grund zu legen, auf welchem die sichere Erkenntniß der einzelnen Lehren Jesu erbaut werden kann. Daß nach dieser Ansicht des Gegenstandes der erste Theil wohl nothwendig sein könne, ist freilich klar, unter der Voraussetzung nämlich, daß die wahre Erkenntniß der Lehren Jesu einer solchen Grundlage bedürftig sei. Wie finde ich aber dieses Bedürfniß? Welcher Grundlage bedarf ich? Warum muß mir demnach das katholische System in einen fundamentirenden und construirenden Theil zerfallen? Ueber alles Das bleibe ich im Ungewissen, abgesehen davon, daß die Erkenntniß, welche mir eine feste Grundlage für die theologischen Lehren Jesu

gewährt, und mich so in Stand setzt, die Lehren Jesu als solche und als wahre Lehren zu erkennen, mich über die Lehren selbst nicht im mindesten aufklärt, daher auch durchaus nicht als erster Theil dem Begriffe der sogenannten speculativen christlichen Theologie zu subsumiren ist. Um die Wichtigkeit dessen, was an dieser Stelle zu leisten gewesen wäre, und die Unbedeutendheit und gänzliche Ungenügendheit des hier wirklich Vorkommenden einiger Maßen zu zeigen, wollen wir das Nothwendige in Kürze hier angeben.

Unläugbar hat die christkatholische Theologie die Lehren Jesu über Gott, sein Verhältniß zur Welt und zum Menschen vollständig und in wissenschaftlicher Weise darzustellen. Sie setzt daher die Erkenntniß der Quellen, und die zuverlässige Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Inhaltes voraus. Die Untersuchung über die Zuverlässigkeit der Quellen ist offenbar durch die bestimmte Erkenntniß und Angabe derselben bedingt. Hieraus folgt, daß, ehe durch den Beweis für die Wahrheit der Quellen eine feste Grundlage für die christkatholische Theologie gewonnen werden kann, die Quellen selbst gehörig vermittelt sein müssen, und es folgt ebenfalls, daß diese Ermittlung Gegenstand der Einleitung zur Fundamentirung der Theologie sei. Weil ferner die Einleitung auf den Gegenstand der Fundamentirung vorbereiten soll, so hat sie ebenfalls die Reihenfolge aller der Untersuchungen in vollständiger Analyse aufzustellen, mit deren Lösung sich die Fundamentirung zu befassen hat. — Welche sind diese? — Da es sich handelt um christkatholische Theologie und deren Wahrheit, so muß wegen dieses Zweckes in Ansehung der Quellen die doppelte Frage enstehen nach der historischen und innern Wahrheit derselben, und weil es für die christkatholische Theologie drei Quellen gibt: die heil. Schrift, die mündliche Ueberlieferung und das unfehlbare mündliche Lehramt in der Kirche; so ergeben sich drei Fragen über historische, und dazu noch zwei Fragen

über innere Wahrheit. Ueber die innere Wahrheit kann nämlich nur gefragt werden bei der h. Schrift und der mündlichen Ueberlieferung, und nicht auch bei der dritten Erkenntnißquelle; weil das Lehramt nach dem Glauben der Katholiken keine neuen Lehren, sondern nur die in der heil. Schrift und Tradition enthaltenen unfehlbar richtig mittheilt. Mit der glücklichen Lösung dieser fünf Untersuchungen ist offenbar für die christkatholische Theologie im Allgemeinen, und für den theoretischen Theil derselben insbesondere eine feste Basis gewonnen. Die Fragen, die ich eben an den Verfasser richtete: woher das Bedürfniß eines Fundamentes? Welcher Grundlage bin ich benöthigt? haben durch die bisherige Auseinandersetzung ihre hinlängliche Erläuterung und Motivirung gefunden. Es fällt nun aber auch vollends auf, was Verf. in der Einleitnng zur sogenannten Fundamentirung hätte leisten sollen, und nicht geleistet hat. Es fällt ferner auf, mit welchem Unrecht auf den christkatholischen Character der Theologie gar nicht Bezug genommen wird, und wie daraus consequent die nachtheilige Folge entspringt, daß die christkatholische Theologie in der Fundamentirung gar nicht fundamentirt wird, also auch in der Folge (in der Construction selbst) ohne feste Unterlage da steht und in der Luft schwebt.

Verf. gibt sich weiterhin noch eine andere der eigentlichen Fundamentirung voranzuschickende Untersuchung auf. Er sagt nämlich: „Da alle christlichen Dogmen zur Vollendung ihrer Gewißheit auf das Ansehen Christi zurückgeführt werden; so wäre es Geschäft jener (der Fundamentirung), vor Allem seine göttliche Sendung darzuthun, ja diesem selbst eine Untersuchung über höhern Unterricht und dessen Beglaubigung vorauszuschicken, dann die aufgestellten allgemeinen Grundsätze auf Christus anzuwenden, ferner die Aufbewahrnngs- und Fortpflanzungsmittel seiner Lehre (mündliche, schriftliche Ueberlieferung) zu erproben, insbesondere die etwa von ihm selbst getroffene Einrichtung zur Bewahrung des von ihm

gebrachten Heils und zur Fortpflanzung desselben auf alle Geschlechter (Lehr=Priester=Amt, Kirche) darzulegen." Daß erst die göttliche Sendung Jesu gezeigt, und darnach die Quellen seiner Lehre als historisch wahr erprobt werden, ist eine Verkehrung der rechten Ordnung; denn wenn uns die reale Lehre Jesu nicht mehr zu Gebote steht, mit andern Worten, wenn die von Christus vorgetragenen Lehren nicht mehr historisch zu vermitteln sind, wozu dann der Beweis für ihre innere Wahrheit durch Nachweisung des göttlichen Ursprungs derselben?

Zur Sicherung der innern Wahrheit der Lehren Jesu (und zwar nicht bloß zur Vollendung ihrer Gewißheit) muß allerdings dessen göttliche Sendung, oder wie man hier noch besser sagt, der übernatürliche göttliche Ursprung der Offenbarung nachgewiesen werden. Das Bestehen einer solchen Nothwendigkeit verlangt man aber in der Einleitung erwiesen zu sehen, um so mehr, da die Annahme, welche die Anerkennung der innern Wahrheit der Lehre Jesu von der Nachweise, daß dieselbe eine übernatürliche göttliche Offenbarung sei, abhängig macht, dem ganzen Beweise für das Christenthum seine eigenthümliche Gestaltung gibt. Wiederum vermissen wir darüber alle Auskunft, warum dem Beweise für den übernatürlichen göttlichen Ursprung der Lehre Jesu eine Untersuchung (dies ist die oben angedeutete neue Untersuchung) über höhern Unterricht und dessen Beglaubigung vorauszuschicken sei, so wie, was diese Untersuchung intendire, wie weit sie sich erstrecke, wodurch sie begränzt, kurz, worauf sie bestimmt gerichtet sei, und wie sich endlich die Aufgabe derselben theile. Lauter Dinge, die sich keineswegs von selbst verstehen, und keineswegs unwichtig sind, die aber gewußt sein müssen, ehe die Untersuchung selbst begonnen werden kann, die daher wieder in einem Abschnitte, der sich Einleitung nennt, durchaus nicht übergangen werden dürfen. So bestätigt sich bis zum Schlusse, daß die Einleitung ihrem Zwecke in keiner Weise entspreche. Es gewinnt den

Anschein, daß sie mehr, weil es so üblich, als weil es für den Zweck förderlich und nothwendig ist, ihre Stelle habe. Ein solches Verfahren gebührt sich an sich nicht, und kann auch auf die Behandlung der Sache nicht anders, als von dem nachtheiligsten Einflusse sein, wie sich bald bei näherer Ansicht der Ausführung dieser Untersuchung: über höhern Unterricht und dessen Beglaubigung (Seite 31—76), zu deren Critik wir nun übergehen, herausstellen wird.

Wenn wir hiebei länger zu verweilen gedenken, so findet dies darin seine Entschuldigung, daß ja nach der eigenen Ansicht des Verf. hier die allgemeinen Grundsätze aufgestellt werden müssen, die im folgenden Abschnitte, in der positiven Documentirung, nur zur Anwendung kommen. Ist über die Grundsätze selbst ein objectiv wahres Urtheil gesprochen, so wissen wir schon über die innere Tüchtigkeit der nachfolgenden positiven Beweisführung gehörig abzuurtheilen; es handelt sich bei Beurtheilung dieser dann nur noch um Abschätzung des aufgebrachten positiven Materials, und um Werthschätzung der Verarbeitung desselben zu einem ordentlichen Beweise.

Betrachtung des ersten Theils der Fundamentirung.

So dürfen wir dem Gesagten gemäß den Abschnitt S. 31—75 nennen. Er soll „eine allgemeine Theorie der Offenbarung" aufstellen, und wird deßhalb überschrieben: „göttliche Offenbarung," zum Unterschiede vom zweiten Theile der Fundamentirung, der die Ueberschrift führt: „christliche Offenbarung."

Da der erste Theil die allgemeine Theorie der Offenbarung enthält, und des Characters der Allgemeinheit wegen göttliche Offenbarung betitelt ist, was also so viel bedeutet, als göttliche Offenbarung überhaupt, und dem ersten Theile gegenüber der zweite sich christliche Offenbarung nennt, was also Theorie der christlichen Offenbarung bedeutet; so stellt sich die auffallende Unrichtigkeit der Bezeichnung: „christliche Of-

fenbarung" klar heraus; indem das unter dieser Aufschrift Vorkommende vielmehr die Anwendung der Theorie der Offenbarung auf das Christenthum enthalten soll. — Indem die in der Einleitung vergebens erwartete nähere Auskunft über Inhalt, Absicht und Zergliederung der Theorie der Offenbarung auch bei der Sache selbst, an der wir jetzt stehen, nicht zum Vorschein kommt; so wollen wir sofort mit dem Verf. in mediam rem gehen, und sorgfältig zusehen, was er uns bringt, und aus dem Inhalte selbst so viel möglich uns seine Verfahrungsweise begreiflich zu machen suchen. Verf. beginnt: „weil das Christenthum für eine (übernatürliche göttliche) Offenbarung ausgegeben und hierauf seine Annahme gegründet wird" (und, wie wir hinzusetzen, gegründet werden muß, indem es unbegreifliche Lehren enthält, die nur unter der Bedingung als innerlich wahr zu erweisen sind, wenn sie als übernatürliche göttliche Offenbarung erwiesen werden können); „so ist vor allem eine allgemeine Theorie der Offenbarung aufzustellen." — Was soll denn diese? — Wir würden sagen: so ist vor Allem zu zeigen, daß und in welcher Weise eine übernatürliche göttliche Offenbarung als solche erweislich sei.

Der Theorie der Offenbarung selbst werden gewisse Vorbegriffe vorangeschickt. Der allgemeine Begriff von göttlicher Offenbarung wird so gegeben: „Belehrungen und Anordnungen Gottes zur Förderung des religiösen Lebens unter den Menschen heißen göttliche Offenbarung vorzugsweise." Und dann heißt es ferner: „nicht bloß Mittheilung von Wahrheiten, welche die Religion betreffen, sondern auch Veranstaltungen, wodurch diese auf irgend eine Weise gefördert wird, kommen im Begriffe der Offenbarung vor, beide jedoch als von Gott herrührend, wodurch die Offenbarung erst zur göttlichen wird." Die Coordination von Belehrungen und Anordnungen bezweckt doch nichts anders, als auszudrücken, daß außer dem, was Gott ist und will, d. i. außer „Gottes Da-

sein, Wesen, Eigenschaften, Geboten," auch seine Thaten, „die Wunder seiner Macht und Gnade" Gegenstände göttlicher Offenbarung seien. So genommen sind aber nicht die göttlichen Veranstaltungen selbst im Begriffe der Offenbarung enthalten, sondern nur dieselbe göttliche Mittheilung, möge sie sich auf Wahrheiten der Religion oder auf Handlungen Gottes zur Förderung derselben beziehen, macht das Wesen der Offenbarung aus. Anordnungen und Veranstaltungen Gottes sind als solche gar nicht Offenbarung zu nennen; Offenbarung ist nur die Ertheilung von Erkenntnissen über Gottes Veranstaltungen, und die Ertheilung einer Erkenntniß von Seiten Gottes an die Menschen macht das Wesen göttlicher Offenbarung aus. — „Belehrungen und Anordnungen Gottes d. i. von Gott herrührende, erheben die Offenbarung zur göttlichen," solche Mittheilungen aber zur Förderung des religiösen Lebens heißen dem Verf. göttliche Offenbarung vorzugsweise daher es auf S. 32 heißen müßte: „Ursprung, Inhalt und Zweck der (vorzugsweise) göttlichen Offenbarung." —

Es folgt ein §. mit der Ueberschrift: „Inhalt und Form der göttlichen Offenbarung, oder: Offenbarung und Geoffenbartes," den wir deßhalb besonders beachten, weil, nach der auf Seite 62 vorkommenden Ueberschrift: „Untersuchung der Form einer übernatürlichen Offenbarung" zu urtheilen, alles von S. 36 bis S. 62 Vorkommende als eine Untersuchung über den Inhalt aufzufassen zu sein scheint, und wir diesen Passus darum aus diesem Gesichtspuncte zu betrachten hätten. Das scheint auch der Schluß des gegenwärtigen §. anzudeuten: „Da die Gabe immer wichtiger ist, als die Art und Weise, auf welche sie dem Begnadigten zukommt, so wird bei einer göttlichen Offenbarung nicht sowohl ihr Gelangen an die Menschen, als vielmehr ihr Inhalt von der höchsten Bedeutung sein."

Der gegenwärtige §. nun handelt von Inhalt und

Form der göttlichen Offenbarung, mag diese natürlich oder übernatürlich sein, wie denn auch die Unterscheidung der Offenbarung in natürliche und übernatürliche erst auf den beiden folgenden Seiten gemacht wird. Ueber Materie und Form heißt es: „Die Lehren und Mittel, welche die göttliche Offenbarung den Menschen darbietet, machen ihre Materie oder ihren Inhalt aus; sie sind das Gegebene, das Geoffenbarte, kommen aber sonst gewöhnlich unter dem Namen: Offenbarung vor. Die Form aber ist die Mittheilung des himmlischen Geschenkes, die eigentliche Wirksamkeit Gottes, womit er seinen Willen (sich) den Menschen kund thut.“ Nun möchte ich wissen, wie Verfasser die Art und Weise der Mittheilung von Erkenntnissen, das Gelangen derselben an den Menschen für etwas Gleichgültiges erklären könne. Wohlgemerkt! es ist von göttlicher Offenbarung im Allgemeinen die Rede. Ist es denn gleichgültig, ob sich Gott durch natürliche Mittel oder durch Setzung eines übernatürlichen Mittels dem Menschen offenbart? Ist dieser Unterschied von keinem Belange, oder ist er etwa kein Unterschied der Form, der Art und Weise der Mittheilung, der Wirksamkeit Gottes, durch die er sich offenbart? Und wenn es einerlei ist, ob eine Offenbarung natürlich oder übernatürlich ist, warum macht Vf. selbst diesen Unterschied auf der folgenden Seite? — Und was die Erklärung der Materie der Offenbarung (es ist Rede von der göttlichen Offenbarung, mag diese natürlich oder übernatürlich sein) betrifft; wie kann Vf. sagen, daß der Inhalt der Offenbarung ein Gegebebenes (d. h. positiv Gegebenes), eine von Gott dem Menschen verliehene, in ihm durch Gott selbst hervorgebrachte Erkenntniß sei, die der Mensch nur aufzufassen hat, wie der folgende §. zeigt? wie passet dieses auf die natürliche Offenbarung, welche doch offenbar aus Erkenntnissen besteht, die Gott dem Menschen durch die natürlich wirkenden Kräfte seines Geistes bekannt macht. Denkt sich

vielleicht Verf. die natürlichen Erkenntnisse als im Menschen fertig liegende, die der Mensch nur wahrzunehmen habe? — Das Nachfolgende: „von der Auffassung des Geoffenbarten" bestätigt diese Annahme; das von S. 33 bis 35 von der natürlichen Offenbarung Gesagte widerlegt dieselbe. Nun ließe sich Verf. noch wohl rechtfertigen, wenn der §. Auffassung des Geoffenbarten von der übernatürlichen Offenbarung zu verstehen wäre; denn bei dieser haben die Ausdrücke: „so lange das Geoffenbarte von den Menschen nicht aufgefaßt und erkannt ist;" — „Es gehören zu jeder Offenbarung drei Factoren: (das offenbarende Princip), der vorgeworfene Stoff und der denselben aufnehmende Geist" einen Sinn. Allein wie kann ich annehmen, daß hier von übernatürlicher Offenbarung die Rede sei, da nach Angabe des vorhergehenden §. ausdrücklich nur von göttlicher Offenbarung die Rede sein soll, und da die Eintheilung der Offenbarung in natürliche und übernatürliche erst nach dem §. Auffassung des Geoffenbarten folgt? — Noch haben wir im Ernst auf die Stelle aufmerksam zu machen: „Da die Gabe immer wichtiger ist, als die Art und Weise, auf welche sie dem Begnadigten zukommt; so wird bei einer göttlichen Offenbarung nicht sowohl ihr Gelangen an die Menschen, als vielmehr ihr Inhalt von der höchsten Bedeutung sein." Da das von der göttlichen Offenbarung ausgesagt wird; so gilt es auch von der übernatürlichen göttlichen, und der Sinn ist dieser: ob eine Offenbarung übernatürlich göttlich oder nicht übernatürlich göttlich sei, habe man nicht sehr zu beachten, insbesondere auch nicht zu erweisen. Das kann nun entweder besagen, daß man sich überhaupt um den übernatürlich göttlichen Ursprung der Offenbarung nicht zu kümmern habe, oder daß man diesen Ursprung aus dem Inhalte entnehmen könne. Ich betrachte Letzteres als die Meinung des Verf., und will nur im voraus darauf aufmerksam machen, was das für eine Theorie der Offenbarung geben werde.

S. 32. wird zur vollendeten Darbringung der Offenbarung auch die Auffassung oder das Erkennen des Geoffenbarten von Seiten des Menschen für erforderlich erklärt. Diese Behauptung ist von der göttlichen Offenbarung überhaupt unwahr, und bleibt so lange unwahr, als dieselbe mit der und durch die vollbrachte göttliche Mittheilung vollendet ist. So viel wird mir Jeder ohne Schwierigkeit einräumen, der von göttlicher Offenbarung einen klaren Begriff hat. Gott hat sich z. B. dem Menschen durch die natürliche Vernunft geoffenbart. Wessen Wirkung ist hier die Erkenntniß über Gott und seine Eigenschaften? Offenbar des natürlichen menschlichen Erkenntnißvermögens, und es ist allerdings wahr, daß Gott dem Menschen durch die Vernunft nicht eher offenbar geworden oder geoffenbart ist, bis diese es zu jener Erkenntniß wirklich gebracht hat. Aber ist auch die Offenbarung als Gottes That und Mittheilung nicht eher vollendet? Wer möchte dies behaupten und sollte nicht einsehen, daß die Offenbarung Gottes als solche durch die dem Menschen anerschaffene Vernunft vollendet sei? In ähnlicher Weise verhält es sich mit der übernatürlichen Offenbarung. Sie besteht in der dem menschlichen Geiste unmittelbar von Gott ertheilten Erkenntniß. Nun erkennt zwar der menschliche Geist nicht, bis er diese Erkenntniß aufgenommen hat. Weil aber eben die Aufnahme der Erkenntniß des Menschen Sache und nicht Gottes That oder Offenbarung ist; so leuchtet ein, daß die göttliche Wirksamkeit, die göttliche Offenbarung vollendet ist, ehe der Mensch dieselbe aufnimmt, und vorher vollendet sein muß, weil er sie ohne dies nicht aufnehmen könnte.

Der Begriff von übernatürlicher Offenbarung folgt auf d. S. 35. Von dieser wird dann, was die Natur ihrer Lehren betrifft, gesagt, daß dieselben an sich entweder auch durch die bloße Vernunft erkennbar, oder dieser durchaus unerreichbar sein können. Mit Recht heißt es S. 36. von den geoffenbarten Geheimnißlehren: „Eine

solche Wahrheit wäre ein (Theologie-!) Geheimniß, hierbei aber nichts der Vernunft oder den ewigen Ideen Widerstreitendes, nichts Unsinniges oder so Unerfaßliches, daß sich davon gar nicht sprechen ließe, sondern ein zum Bereiche der Gotteslehre gehöriger, genau bestimmter Gegenstand, dessen Dasein und Wesen der Mensch durch das natürliche Licht zwar nicht erschauen, dessen Einfluß auf das religiöse Leben er aber wohl einsehen kann." Mögen dies Diejenigen beherzigen, welche, das Verständniß und die Unbegreiflichkeit einer Lehre mit einander verwechselnd, nicht bloß von Nachweisung des Nichtvorhandenseins eines Widerspruches solcher Lehren mit der Vernunft nichts wissen wollen, sondern auch die christlichen Geheimnisse zu unklaren oder gar nicht verstandenen und darum nichtssagenden Lehren herabwürdigen. Das Characteristische der Geheimnißlehre ist ohne Zweifel auf das ernsteste gewahrt durch die Annahme des Verf: „daß nicht nur die innere Beschaffenheit des Gegenstandes (einer Geheimnißlehre), der Grund und die Weise seines Daseins, sondern auch das Dasein selbst" dem menschlichen Geiste unerreichbar sei. — Dieses das vorläufig über den Inhalt der Offenbarung Gesagte. Die S. 32. angeführte dritte Rücksicht, in der die Offenbarung vorläufig betrachtet wird, bezieht sich auf den Zweck derselben, worüber S. 39. und 40. In Ansehung der Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung begnügt sich Verf. mit der dreifachen Behauptung, die Offenbarung sei logisch, physisch und moralisch möglich (S. 40. und 41.), ohne auf irgend eine nähere Erörterung und Begründung der Sache einzugehen. Hierauf (S. 41) „Gründe zur Annahme (der Existenz) einer übernatürlichen Offenbarung". Was wir hier unter Gründen zu verstehen haben, zeigt sich darin, daß Verf. selbst die Nothwendigkeit einer Offenbarung a priori nicht glaubt darthun zu können, also nicht auf Seite derjenigen Theologen steht, welche dafür halten, daß ein apriorischer Beweis für die Existenz einer übernatürlichen Offenbarung

möglich sei. Hierin müssen wir demselben unsern vollsten Beifall schenken, jedoch zugleich bemerken, daß er eben deßhalb auch von Gründen für die Existenz einer Offenbarung gar nicht reden könne, sondern nur von Gründen für das wahrscheinliche Existiren einer solchen. Was diese nun aber betrifft, so finden sie sich theils in dem §. von der Annahme, theils in dem von der Nützlichkeit einer Offenbarung zerstreut, und könnten sie nach unserer Meinung überhaupt zu größerer Gewichtigkeit gesteigert werden; namentlich ist das Bedürfniß des Menschen zu einer Offenbarung, woraus wir zwar uns zum Schlusse der Existenz einer solchen keineswegs für berechtigt halten, und dessen Nachweisung wir darum also auch gar nicht verlangen, bis zur evidenten Gewißheit erweislich und halten wir diesen Beweis darum für höchst wichtig, weil er der Erforschung der Wahrheit des Christenthums den höchsten Werth für die Wissenschaft und das Leben vindicirt.

Die Präliminarien zur Theorie der Offenbarung verbreiten sich endlich schließlich noch über die Mittel zur Mittheilung einer übernatürlichen Offenbarung (S. 46 bis 47.) — Schon die Unterscheidung der Offenbarung in natürliche und übernatürliche beruht auf dem Unterschiede der natürlichen und übernatürlichen Mittel, durch die eine Offenbarung Gottes an die Menschen gebracht wird. Die nähern Unterschiede der übernatürlichen Offenbarung müssen demnach auch in den von einander unterschiedenen übernatürlichen Mitteln der Mittheilung derselben begründet sein, deren gemeinsames Wesen jedoch darin besteht, daß gewisse Erkenntnisse durch irgend ein übernatürliches Mittel oder durch unmittelbare Causalität Gottes den Menschen mitgetheilt werden. Wird dieses Wesen festgehalten, so wird offenbar zur nähern Bestimmung des übernatürlichen Mittels und so zur nähern Modificirung von Verschiedenheiten in der übernatürlichen Offenbarung gar nichts beigetragen, wenn es heißt: „da-

her wären es ausdrückliche Belehrungen und bedeutungsvolle Erscheinungen, wodurch Gott neben der allgemeinen Offenbarung die Erziehung der Menschheit beschäftigte(?)". Denn dies Alles geht über das Allgemeine gar nicht hinaus. Oder was soll ich mir unter Ausdrücklichen (d. h. unmittelbaren) göttlichen Belehrungen Besonderes denken, das nicht schon im Begriffe der Offenbarung enthalten wäre? Was es mit den bedeutungsvollen Erscheinungen, die als Beispiel (!) wirken sollen, für eine Bewandniß habe, weis ich vollends nicht zu sagen. Die Worte: „die Aufklärung über solche Dinge, die völlig außer dem Bereiche der menschlichen Erkenntniß liegen, könnte mittelst Ausdrücke, die Aehnliches bezeichnen, oder mittelst Umschreibungen geschehen" scheinen anzudeuten, als wenn unter übernatürlichen Belehrungen ein Unterricht durch Mittheilung von Begriffen mittelst der Sprache gedacht werden solle. Allein dann würde die Weise der Vermittelung einer Offenbarung zu sehr eingeschränkt genommen, und das Folgende: „beide Mittel könnten dann wieder entweder äußerlich oder innerlich sein, nämlich der Unterricht bestand entweder in hörbarer Verkündung von Lehren und Vorschriften, oder in stillen dem Geiste des Menschen vorgehaltenen Anschauungen; das Beispiel bestehend entweder in sichtbaren Ereignissen oder in innern Vorgängen", verbietet eine solche Annahme.

Von Seite 48 bis 75 folgt die eigentliche Theorie des Offenbarungsbeweises. Wir deuteten schon an einer frühern Stelle an, welche Untersuchungen die Fundamentirung der christkatholischen Theologie in sich aufzunehmen und durchzuführen habe, um für die Theologie eine feste Grundlage zu gewinnen. In dem gegenwärtigen Abschnitte handelt es sich um die Theorie derjenigen Beweise, welche die Fundamentirung zu führen hat, also um eine Theorie des Beweises für die historische und innere Wahrheit der Quellen der christkatholischen Theologie. Jedoch bringt es

die Natur einer solchen Begründungstheorie mit sich, daß sie ihren Gegenstand abstract faßt und sich lediglich auf dessen Wesen bezieht, und daher von aller Concretheit und Zufälligkeit des Gegenstandes absieht, diese dem anwendenden Theile, der Fundamentirung selbst, überlassend. Aus diesem Grunde wird die fünffache Frage der Fundamentirung hier auf eine zweifache reducirt, nämlich 1. auf die Theorie des Beweises für die geschichtliche Wahrheit einer solchen Thatsache, wie hier vorgegeben wird (daß nämlich die in der heil. Schrift und mündlichen Ueberlieferung enthaltenen Lehren, wirklich Lehren Jesu seien).

2) Auf die Theorie des Beweises für die innere Wahrheit solcher Lehren, wie die Lehren Jesu sind, oder genauer des übernatürlichen göttlichen Ursprungs derselben, wodurch jene bedingt ist. Mit dieser Theorie ist zugleich die theoretische Grundlage für die Unfehlbarkeit der Kirche gegeben.

Die Anerkennung der Erforderlichkeit dieser doppelten Leitung findet sich auch beim Verf. Er sagt; „Zur Anerkennung einer besondern Offenbarung gehört die Herstellung einer doppelten Wahrheit derselben: einer historischen und einer philosophischen, welche letztere sich auf den übernatürlichen Ursprung der Lehren bezieht." Wir hätten nur erwartet, daß er sein Problem auf eine überzeugende Weise deduciren werde; und können ferner den Mißbrauch der Bezeichnung der innern Wahrheit, als einer philosophischen nicht anders, als mißbilligen; und zwar darum, weil dem Worte: philosophisch nicht nur eine ganz andere Bedeutung von Rechts wegen zukommt, sondern weil die Anwendung desselben auf die Offenbarung auch irreführend und gefährlich für dieselbe werden kann. Drittens reicht auch der bloß übernatürliche Ursprung einer Lehre zum Erweise ihrer Wahrheit, ohne die Nachweisung des zugleich göttlichen Ursprungs derselben keineswegs hin.

Wie ist nun die vorliegende Theorie der Lehren Jesu,

als einer historisch gegebenen Thatsache und die Theorie derselben Lehren, als einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung ausgefallen? Antwort: Erstere füllt eine halbe Seite, oder — ist vielmehr gar nicht vorhanden. Das Ganze wird ganz einfach mit der Behauptung abgethan, die historische Wahrheit einer Offenbarung müsse für das entferntere Subject derselben durch historische Documente erwiesen werden. Dessen, ob und wie die historische Wahrheit einer solchen Thatsache durchaus glaubhaft gemacht und unumstößlich erwiesen werden könne, geschieht auch nicht mit einer Silbe Erwähnung, so daß für den Recens. hier das Urtheil ein unvermeidliches wird, Verf. habe, wenn noch einen Begriff von Theorie, so doch nicht einmal eine Ahnung von der Aufgabe, welche die Theorie eines historischen Beweises zu lösen hat. Wie verhält es sich mit der Theorie des Beweises für eine übernatürliche göttliche Offenbarung? Auf ganz ähnliche Weise; denn es werden nur gewisse Bedingungen angegeben, unter denen ein Schluß auf den übernatürlichen göttlichen Ursprung möglich sein soll. Es fehlt also, abgesehen von der Qualification dieser Bedingungen zu einem derartigen Schlusse, an aller theoretischen Vermittelung desselben d. i. an der Theorie selbst. — Dann haben wir noch Folgendes zu bemerken.

Die innere Wahrheit einer zum großen Theile unbegreiflichen Lehre ist eben ihrer Unbegreiflichkeit wegen mittelst der natürlichen Einsicht durchaus nicht zu erreichen. Sie muß daher aus dem zuvor erkannten göttlichen Ursprunge einerseits und aus der bekannten Wahrhaftigkeit Gottes andererseits erschlossen werden. Wie kann nun über den göttlichen Ursprung einer solchen Lehre die erforderliche Gewißheit erworben werden? Denkbarer Weise nicht anders, als entweder dadurch, daß der Mensch sich selbst mittelst des natürlichen Erkennens diese Gewißheit verschafft, oder daß Gott ihn auf übernatürliche Weise von dem göttlichen Ursprung einer Offenbarung gewiß

macht. Ersteres führt nach dem Dafürhalten des Verf. wirklich zum Ziele, daher er Letzteres auf S. 50 ff. für überflüssig erklärt. Verf. behauptet, der Mensch könne sich aus dem Inhalte der Lehre, wenn dieser anders den S. 49 namhaft gemachten Bedingungen entspreche, von dem göttlichen Ursprunge derselben vergewissern. — Wir müssen diese Annahme für durchaus falsch erklären, und sind dem Verf. gegenüber in die Nothwendigkeit versetzt, es bei dieser einfachen Erklärung zu belassen; indem er selbst es nicht über sich genommen, seine Behauptung zu begründen, oder, wie wir uns oben ausdrücken, den Schluß auf den göttlichen Ursprung aus dem Inhalt der Lehre theoretisch zu vermitteln. Wenn Verf. aber weiter (S. 49. unten) noch besondere Bedingungen anführt, unter denen wir zur Annahme des übernatürlichen Ursprungs der Lehren befugt seien; so müssen wir der Statthaftigkeit einer solchen Befugniß unter den angegebenen Bedingungen nicht nur in gleicher Weise widersprechen, sondern können auch unsere Verwunderung nicht unterdrücken darüber, daß derselbe nach der (angeblichen) Erwiesenheit des (unmittelbar) göttlichen Ursprungs auch noch die Uebernatürlichkeit desselben darzuthun unternimmt.

Dieses Bewandniß hat es mit der im Ganzen anderthalb Seiten ausmachenden Theorie der Offenbarung. Weil es sich aber so und nicht anders damit verhält, weil das Ganze nichts weniger, als Offenbarungstheorie zu nennen ist, und weil eine nach den Principien des Verfassers wirklich aufgebaute Theorie ein leeres Nichts sein würde; so könnten wir die Beurtheilung des ersten Abschnittes dieses Bandes hier füglich beschließen. In der That können die Erwartungen, die wir von dem noch Folgenden hegen dürfen, in Betracht der Nichtigkeit des Vorhergehenden, welches doch dem Verf. die Hauptursache ist, und in Betracht dessen, daß Verf. das Folgende selbst für unnöthig und überflüssig erklärt, also gewiß nicht sorgfältiger be-

handelt haben wird, nicht gering genug sein. — Es mögen daher nur wenige Bemerkungen genügen. Für's Erste sind wir der Meinung, daß die Gewißheit von dem übernatürlichen göttlichen Ursprung der Offenbarung einzig durch übernatürliche von Gott veranstaltete Beglaubigungen desselben d. h. durchaus nicht ohne solche zu erreichen sei; insofern man nämlich die Uebernatürlichkeit nicht auf dem Wege der natürlichen Erkenntniß, sondern nur durch Wunder erkennen kann. Daher wir grade für eine wesentliche Grundlage des ganzen Beweises erklären, was dem Verf. ganz wohl entbehrlich zu sein scheint. „Die (auf d. S. 49) aufgezählten Momente, sagt er, sind hinlänglich um eine Lehre als außerordentliche, übernatürliche Offenbarung zu erweisen; jeder Vernünftige müßte derselben bei solchen Verhältnissen seinen Beifall geben; und eine weitere Beglaubigung der sich selbst auf- und eindringenden Wahrheit wäre nicht mehr nöthig.“ (Er versteht dies von den Wundern). Zweitens müssen wir uns durchaus mit dem Verf. darin uneinverstanden erklären, wenn er glaubt, mittelst der erkannten Wunder und des durch dieselben erkannten übernatürlichen Ursprungs einer Lehre sogleich bis zur Gewißheit des göttlichen Ursprungs der Lehre so weit vorgedrungen zu sein, daß er nur noch gewisse moralische Merkmale und Wunder fordert, um es für ein göttliches zu halten. Vgl. S. 54. 59. 60.

Betrachten wir nun die Theorie des Wunders an sich, abgesehen von dem Momente, welches dasselbe in dem Beweise für den übernatürlichen Ursprung einer Lehre abgibt.

Wunder (im engern Sinne) werden definirt als: über die materiellen Kräfte der Endlichkeit erhabene, durch Naturkräfte nicht hervorzubringende, und darum auf eine übernatürliche Causalität zurückzuführende, und die Förderung des religiösen Lebens zum Zweck habende materielle Werke in der Sinnenwelt (S. 51). Wir haben schon oben erinnert, daß der angegebene religiöse Zweck

die göttliche Causalität desselben nicht verbürge. — Solche Wunder sind logisch, physisch und moralisch möglich. Dieses kommt zweimal vor, S. 52 in positiver, und S. 55 in negativer Fassung. Wir lassen den innern Werth des über die Möglichkeit Gesagten auf sich beruhen. Zum Behufe der Wirklichkeit eines Wunders, heißt es ferner, muß 1. das Geschehene, die That, und zwar historisch, 2. das Wunder als solches d. i. als Wirkung einer übernatürlichen Causalität erkannt werden. Dieser Beweis ist philosophisch und wird entnommen 1) aus der Unmöglichkeit, einen zureichenden Grund für ein Factum in der Natur aufzufinden.

2) Aus der Bemerkung des Gegentheils von dem, was sonst zu sein oder zu erfolgen pflegt: wenn z. B. nach hergestelltem Tode eines Menschen, ja nach dessen bereits eingetretener Fäulniß nicht dessen völlige Auflösung, wie gewöhnlich geschieht, sondern dessen Wiederbelebung vor sich geht.

3) Aus der Unverhältnißmäßigkeit des Zeit- und Kraft-Aufwandes zur gesetzten Wirkung: wenn in einem Augenblicke, auf ein bloßes Wort Etwas geschieht, was sonst große Zeit und Anstrengung fordert.

4) Aus der Vergleichung der Mittel, durch welche, und der Art und Weise, wie eine That ausgeführt ward, mit den Mitteln, durch welche, und mit der Art und Weise, wie ähnliche Thaten geschehen: wenn jene von dieser ganz verschieden sind.

5) Aus Betrachtung aller dabei obgewalteten Umstände: wenn diese etwas Außerordentliches an sich haben."

Die Ermittlung dieser doppelten Wahrheit ist allerdings nothwendig; die Nachweisung, daß sie bei den Wundern des Christenthums Geltung habe, nicht dieses Ortes. Was gehört denn aber hieher? — Die Theorie des Wunders d. h. der Beweis dafür, daß 1. die historische 2. die innere Wahrheit eines Wunders an sich erweislich sei. Von Beidem kommt nichts vor;

denn über die historische Wahrheit heißt es nur, sie müsse historisch ermittelt werden; und über die innere Wahrheit wird gesagt, dieser Beweis werde entnommen u. s. w. Oben erschien uns die vermeintliche Theorie der Offenbarung nicht als Theorie; hier wird uns eben so auffallend, daß auch vom Wunder nichts weniger, als eine Theorie geliefert ist. Damit das gesagt wird: „der Beweis wird entnommen" — ist für die Sache gar nichts geschehen: und wie ist Das, woraus er entnommen wird. Man sehe nur zu! Ein Geschehenes wird als Wunder erkannt:

1) „Aus der Unmöglichkeit einen zureichenden Grund für ein Factum in der Natur aufzufinden?!
2) Aus der Bemerkung des Gegentheils von Dem, was sonst zu sein oder zu erfolgen pflegt?!?
3) Aus der Unverhältnißmäßigkeit des Zeit- und Kraft-Aufwandes zur gesetzten Wirkung?! u. s. w.

Damit endlich, sagt Verf. ferner S. 54, das Wunder eines göttlichen, nicht bloß übernatürlichen Wesens, und so als ein eigentliches Wunder (andere Wunder sind ihm nicht sowohl Wunder, als „wunderliche Dinge" S. 52) erfaßt werden, muß die Heiligkeit! desselben gezeigt werden. Also: Göttlichkeit = Heiligkeit!!

S. 55 und 56 folgt die Beantwortung von Einwürfen gegen die Möglichkeit und Erkennbarkeit eines Wunders. In letzterer Beziehung heißt es: „Um Etwas, als von höherer Causalität gewirkt, erklären zu können, ist es nicht nothwendig, eine vollständige Kenntniß aller Kräfte der Natur zu besitzen, sondern es genüget schon, zu wissen, was sie im Allgemeinen für Erscheinungen hervorbringt. Denn die gewöhnlichen Vorgänge müssen das bestimmte Maaß ihrer Kräfte anzeigen?!

Vom Wunder im engern Sinne wird unterschieden die Weissagung d. i. eine die Geisteskräfte der menschlichen Natur übersteigende, auf Förderung des religiösen Lebens abzielende Erscheinung. Sie gehört ebenfalls zu den äußern Beglaubigungsmitteln der Offenbarung. Von der Natur, der Möglichkeit und Erkennbarkeit der Weissagung wird dann ganz in ähnlicher Weise, wie vorher vom Wunder abgehandelt (S. 57 bis 61).

Es ist begreiflich, wie Verf. nach seiner Grundansicht vom Zwecke des Wunders und der Weissagung auf Seite 61 und nur von deren Nutzen zu reden hat.

Das Bisherige enthielt die Betrachtung über den Inhalt der Offenbarung; als zweiten Theil der Theorie kündigt sich die Betrachtung der Form derselben an (vgl. S. 32), d. h. der Mittheilung der Offenbarung, oder der eigentlichen Wirksamkeit Gottes, mit welcher er sich Menschen kund thut. Offenbar soll hier von dem Wie dieser Wirksamkeit die Rede sein; denn die Untersuchung darüber, daß Gott sich mitgetheilt habe, machte ja den Inhalt des Bisherigen aus. Daher denn auch (S. 62) gesagt wird: „Die Form einer außerordentlichen Offenbarung zu erspähen, ist eben so unmöglich, als z. B. dem Schöpfungsacte zuzuschauen." Die Untersuchung über die Form wird für überflüssig und nutzlos erklärt. Das ist sie gewiß, wenn sie so verstanden wird. Nur habe ich hinzuzufügen, daß eine überflüssige und nutzlose Untersuchung auch keinen Eintheilungsgrund abgeben und nicht geeignet sein könne, einen besondern Abschnitt in der Untersuchung zu bilden.

Das folgende von S. 62 bis 69 hat zur Hauptüberschrift: „Göttliche Gesandte." Dem ganzen Passus können wir, da nicht S. 69 zur Verbreitung und Erhaltung einer übernatürlichen Offenbarung und den Mitteln dazu übergegangen wird, wohl nur die Beziehung geben, daß die Theorie des Beweises für die Wahrheit der Offenbarung, welcher bisher aus dem Inhalte und den äußern Beglau-

digungen derselben (in welcher Beziehung diese zum Inhalte stehen müssen, wurde gänzlich übergangen) geführt ward, jetzt von Neuem versucht wird durch Aufstellung einer Theorie für den Beweis der göttlichen Sendung des ersten Empfängers der Offenbarung. Es folgen zuerst die Merkmale eines göttlichen Gesandten in 12 Nummern. Das erste ist: „der Inhalt seiner Lehre, wornach sie sich als Offenbarung beweisen muß.“ Dieses allein befaßt alles zusammen in sich, was auf d. S. 49 die Offenbarung um ihres Inhaltes willen als eine göttliche bekundete. Mehrere der andern Merkmale sind der Art, daß sie die auf d. S. 49 zur Erhärtung der Offenbarung als einer übernatürlichen erforderten Requisite ebenfalls zu Requisiten des Lehrers oder des göttlichen Gesandten machen. Vgl. 2. 3. 4. 5. mit 1. 2. 3. S. 49. Nur hinzugekommen sind 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12.

Wunder und Weissagungen werden zur äußern Bezeugung eines göttlichen Gesandten in ganz ähnlicher Weise dienend vorgestellt, als dies früher bei der äußern Beglaubigung des Inhaltes der Offenbarung als eines übernatürlichen göttlichen der Fall war. Die an gegenwärtiger Stelle vorkommenden Modificationen rücksichtlich der Möglichkeit, Wahrheit und Beweiskraft des Wunders und der Weissagung werden durch die personelle Beziehung der hier mit in die Vorstellung aufgenommene Person des Gesandten herbeigeführt. Vgl. S. 52 bis 60 mit S. 64 bis 68. Es braucht somit über den innern Werth dieses Abschnittes nicht erst noch abgeurtheilt zu werden. —

Was (S. 69) unter der Aufschrift: „Verbreitung und Erhaltung einer übernatürlichen Offenbarung und Mittel hiezu“ vorkommt, soll wieder eine Theorie des Beweises zu den im Christenthum positiv gegebenen, die Lehre Jesu verbreitenden und erhaltenden Mitteln sein. Bei genauerer Ansicht überzeugt man sich abermals, daß der Abschnitt nicht als solche Theorie angesehen werden könne. An dieser Stelle gilt das früher über die Theorie des Be-

weises für die äußere und innere Wahrheit der Quellen des katholischen Christenthums Gesagte, welche Theorie zugleich die theoretische Grundlage für den Beweis der Unfehlbarkeit des mündlichen Lehramtes in der Kirche gewährt.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Handbuch der christlichen Sittenlehre von Dr. Chr. Fr. von Ammon. Erster Band. Zweite, verbesserte Auflage. Leipzig bei Göschen 1838.

Wir säumen nicht, die Aufmerksamkeit unserer Leser auf die neue Ausgabe dieses auch im katholischen Deutschland sehr verbreiteten Lehrbuches der Moral hinzulenken. „Sie würde," wie der Verfasser in der Vorrede sagt, „ohne Zweifel früher an das Licht getreten sein, wenn nicht einige Nachdrücke, der Tod des würdigen Verlegers, der veränderte Wirkungskreis des Verfassers und andere, aus dem schnellen Wechsel der Zeitereignisse hervorgegangene Ursachen die neue Bearbeitung des Handbuches verzögert hätten." Dabei fand er zwar eine wesentliche Veränderung nicht nöthig, auch sind nur die §§. 37 und 61 diesem Bande eingeschaltet worden; gleichwohl sind Verbesserungen und Zusätze fast auf jedem Blatte sichtbar, namentlich aber in dem Abschnitte von der Freiheit, von dem Sittengesetze, von dem Ursprunge und der Natur des Bösen, von der Veredelung der Menschheit, so wie in der Auswahl und Fortsetzung der Literatur. Erfreulich ist hierbei zu vernehmen, wie der Verfasser in dieser letzten Beziehung sich besonders veranlaßt gesehen, die Moralisten der katholischen Kirche von Ligorio bis auf Hirscher fleißiger zu Rathe zu ziehen, und verspricht, auch künftig von ihren Schriften den nöthigen Gebrauch zu machen. Diese freie Anerkennung der Verdienste um die Bearbeitung der christlichen Sittenlehre, welche katholische Gelehrte der neuern Zeit sich erworben haben, ist um so merkwürdiger, da sie aus dem Munde dieses gefeierten Schriftstellers

ertönet, der mit Recht als Einer der Wortführer auf dem Gebiete der protestantischen Theologie angesehen wird. Wir dürfen demnach wohl annehmen, daß man unserer Kirche die Ehre nicht mehr streitig machen werde, auch in ihrem Schooße das wissenschaftliche Studium der christlichen Moral gefördert zu haben. — Um jedoch die angezeigte Schrift zu berücksichtigen, so scheint uns nicht rathsam, den vorliegenden ersten Band schon jetzt einer genauen, ins Einzelne gehenden Beurtheilung zu unterwerfen; vielmehr wollen wir diese bis zum Erscheinen der beiden letzten Bände, die bald folgen sollen, verschieben, um eine Beleuchtung des ganzen Werkes in seiner neuen Gestalt geben zu können. Vorläufig geben wir bloß einige Bemerkungen über die Vorrede zur zweiten Ausgabe, worin der Verfasser sich veranlaßt gefunden, eine Apologie des Princips der aus der göttlichen Idee fließenden Wahrheit, als der höchsten Regel aller Gerechtigkeit und Sittlichkeit, in der Kürze zu versuchen, was jeden denkenden Leser nöthigt, mit seiner Aufmerksamkeit bei dieser für die Behandlung der wissenschaftlichen christlichen Moral höchst wichtigen Streitfrage zu verweilen.“ Das Bewußtsein, „so behauptet der Verf. S. X.,“ des Urwahren, oder der gegebene Gedanke an ein nothwendiges und vollendetes Sein in der Umgebung des Zufälligen und Unvollkommenen, ist die einzige Thatsache der Vernunft, mit welcher das freie Denken und Wollen des Menschen beginnt; eine Thatsache, die sich zuerst nur als ein Gefühl der Abhängigkeit und der Furcht, bald aber als ein freieres Gefühl der Ehrfurcht und Liebe ankündigt und ihn zu seinem Schöpfer, zu seinem Herrn und Richter, zu seinem Gott und Vater führt. Alles, was er ringsum sich her sieht und wahrnimmt, bestätigt ihm diese unläugbare Wahrnehmung; aus der Erkenntniß seiner selbst und der Welt geht die Erkenntniß Gottes und mit ihr des ewigen Lebens hervor, welches Christus an das Licht gebracht und zum höchsten Ziele unseres Glaubens und unserer Liebe erhoben hat. Aus diesen Gründen habe

ich das in der Mitte meiner wissenschaftlichen Laufbahn von Neuem erörterte und näher bestimmte Princip der religiösen Urwahrheit, als der Grundlage aller Sittlichkeit und Frömmigkeit nicht nur in dieser neuen Bearbeitung der christlichen Moral beibehalten und durch die ganze Pflichtenreihe hindurchgeführt, sondern muß auch unumwunden gestehen, daß ich es für das einzige und tiefste halte, weil es den Grundsätzen und der Vorschrift der Vernunft genau entspricht u. s. w." Der Verfasser schickt hier als Axiom die bekannte Behauptung der Gefühlstheologen voran, daß das Gefühl der Abhängigkeit von Gott ein ursprüngliches, aller Gotteserkenntniß vorangehendes und vorleuchtendes sei. Ein solches Gefühl ist aber eben so wenig ein absolutes, als die Gottesidee dem Menschen angeboren ist; sondern diese ist in jedem Menschen die Frucht seiner wodurch auch immer angeregten Vernunftthätigkeit und jenes Gefühl ist ursprünglich nichts anders, als der Eindruck, den die Gottesidee auf das Gemüth des Menschen macht. Für die Wahrheit dieser Entgegnung können wir uns freilich nur berufen auf das unzweideutige Ergebniß einer wiederholten aufmerksamen Selbstbeobachtung, welches durch die religiöse Erziehung des Menschen bestätigt wird. Jedoch ist es nicht so sehr diese kurz berührte, unpsychologische Verwechselung des Nachfolgenden mit dem ursprünglich im Innern des Menschen Gegebenen, wovor wir unsere Leser hier warnen mögten, als vielmehr das darnach angenommene Princip der religiösen Urwahrheit, welches der Verfasser, als die Grundlage aller Sittlichkeit und Frömmigkeit auch für die christliche Moral beibehalten will, indem er es für das einzige und tiefste hält. Es mag unbestritten sein, daß die sogenannte religiöse Urwahrheit im Leben die unmittelbare Grundlage der Sittlichkeit wie der Frömmigkeit abgebe; darum macht sie keineswegs Anspruch darauf, das religiös sittliche Streben des Menschen auch dann noch zu leiten und zu ordnen, nachdem sie ihn zum Glauben an eine höhere,

vom Himmel herstammende, Wahrheit geführt, welche Jesus Christus der Welt zuerst offenbart hat. Von dieser wird sie in theoretischer und practischer Hinsicht an Vollständigkeit so weit übertroffen, daß sie ihr den bis dahin behaupteten Platz gerne einräumt und bescheiden in den Hintergrund zurücktritt. Diese bescheidene Haltung der Vernunft gegenüber der Auctorität des Evangeliums ist es gerade, wogegen der Verfasser sich sträubt. „Wäre, unabhängig von dem Urwahren, welches die erste Frucht seiner geistigen Selbstthätigkeit ist, noch ein anderes Gesetz in dem Menschen vorhanden, so würde es eine Heteronomie sein, welche seine Freiheit beschränkte und die eigene Reflexion aufhöbe, da doch jeder sich in sittlicher Beziehung selbst ein Gesetz sein, und, wie der Gerechte, die Tugend als ein Werk der eigenen Wahl betrachten soll.“ Die vermeinte Urwahrheit soll also ausschließlich als leitende Idee und höchstes Princip der Religion und Sittlichkeit bestehen und kein Zurückgehen auf das christliche Dogma stattfinden, sondern nur ein vergleichender Hinblick auf gelegentliche moralische Sentenzen der Bibel. Auf solche Weise bleibt man aber auf der niedern Stufe der Vernunftmoral stehen und täuscht sich selber, wenn man die Höhe der Christlichen erreicht zu haben wähnet, zu welcher keiner sich emporschwingen kann, der nicht von der Göttlichkeit der christlichen Lehre überzeugt, diesem alle natürliche menschliche Erkenntniß an Reichhaltigkeit und geistiger Kraft unendlich überstrahlenden Worte Gottes mit ganzer Seele huldigt, um durch den Glauben daran zu der einzig wahren Wissenschaft des Heils zu gelangen. Wir enthalten uns für jetzt, ein Mehreres hierüber zu sagen, indem wir blos den Standpunct bezeichnen wollten, worauf der Verfasser bei der Ausarbeitung seines Lehrbuchs sich befand: dieser ist kein anderer als der mystisch rationalistische, ähnlich demjenigen, welchen Schleiermacher in seinen theologischen Werken festhält, der, gleichwie unser Verfasser, vergeblich nach dem Ziele ringt, den Super-

naturalismus mit dem Rationalismus auszusöhnen und zu verschmelzen.

Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einem Vorworte des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände, Sulzbach in der E. v. Seidelschen Buchhandlung, 1837. Recensirt von Dr. Menelaos.

(Fortsetzung).

Erster Theil.

Fundamentallehre.

Den Standpunct der neuen Logik haben wir in der Einleitung kennen gelernt und wissen, was uns bevorsteht; wir gehen nun zu dem Werke selbst über. Der erste Theil wird als „Fundamentallehre" aufgeführt, „enthaltend den Beweis, daß es Wahrheiten an sich gebe, und daß wir Menschen auch die Fähigkeit, sie zu erkennen, haben" (1 B. S. 59.). Diese gleichanfängliche Bestimmung dessen, was unser Verf. unter der Fundamentallehre gedacht haben will, läßt unzweideutig sehen, wie auch seine Ansicht von der Wahrheit und deren Verhältniß zu dem intelligenten Menschen die sonst gewöhnliche gerade umkehrt. Und dies ist ja die bekannte Weise der neuen Logik. Erstens nämlich soll der Beweis geführt werden, und er wird wirklich auch versucht, der Beweis, daß es „Wahrheiten an sich" gebe, und dann folgt zweitens noch die Nachweisung, daß auch der Mensch die Fähigkeit habe, sie zu erkennen; wogegen wir anders Denkende erst die Natur unsrer intelligenten Grundrichtungen in Frage ziehen und dann auf deren Grund auch die Wahrheit suchen.

Nach unsers Verf. Methode wären die Wahrheiten so etwas draußen Stehendes, ein von all unserm Erkennen

u. dgl. isolirt verschiedenes und geschiedenes Etwas. Und dies ist, so seltsam es auch scheinen mag, denn doch wirklich der Fall. Es heißt:

„Die Untersuchung, die ich hier (1 B. S. 73) wage, hat so viel Eigenes, daß wohl bei manchem Leser gewisse Bedenklichkeiten gegen die Möglichkeit ihres Gelingens, oder doch gegen den Nutzen und die Zweckmäßigkeit derselben aufsteigen werden." Hierauf eröffnet sich dann ein Raisonnement über die „Sätze an sich," als worin sich die „Wahrheiten an sich" gleichsam niedergelegt finden; aber die endlichen Resultate sind wieder so unerhört neu, und als solche den sonst gewöhnlichen und anerkannt richtigen Ansichten so gegenüberstehend, daß man auch beim besten Willen noch sagen muß, nur die Sucht, überall etwas Neues zu lehren, konnte unsern Verf. zur Vorlegung eines so unverdaulichen Gebäckes antreiben. Man höre.

Es seien nämlich zu unterscheiden „ausgesprochene und nicht in Worten dargestellte Sätze," und mit beiden habe es, wie es tiefer unten heißt, dieselbe Bewandtniß, als mit den Wahrheiten, die schon von einem Wesen gedacht worden, und solchen, die ohne Gedachtsein nur Wahrheiten an sich wären. Denn (S. 78) Sätzen an sich, (und also auch Wahrheiten an sich), dürfe man kein Dasein, keine Existenz oder Wirklichkeit beilegen; nur der gedachte und behauptete Satz (und also Wahrheit) habe Dasein in dem Gemüthe des Wesens, das ihn eben denkt u. s. w. Was mag denn aber, fragen wir, unter so gestellten Umständen ein Satz an sich und eine Wahrheit an sich noch sein können, wenn sie überhaupt nicht einmal sind oder existiren, weder in dem Kopfe eines denkenden Wesens, noch außerhalb desselben?! Das kann kein gesunder Verstand mehr denken und kein verständiger Mund aussprechen. Oder ist nicht die „Existenz" eines Etwas, das schlechthinnige Sein, abgesehen von dem, was es sonst noch Alles sei, die erste und Kapitalbedingung aller Be-

dingungen, und wenn der Verf. diese seinen Sätzen und Wahrheiten an sich von vornherein schon abspricht, sagt er dann nicht eo ipso, daß er nur Worte aber keinen Sinn und keine Bedeutung aussage? So müssen wir doch augenfällig, wir können nicht anders sagen. Das ist eine leere Wortjägerei, wo psychologische Daten erwartet werden, das ist ein Trennen und Combiniren von flachen, nichtssagenden Gestalten, und am Ende ein Nest von Werthlosigkeiten und sogar ohne allen denkbaren Sinn. Aber es kommt, wo möglich, noch schlimmer, die Neuheiten drängen sich hier Hals über Kopf, daß Einem Hören und Sehen vergeht.

Erst noch sucht sich unser Verf. dadurch gegen Einwürfe zu verschanzen, daß er, wie gewöhnlich, die andern Logiker um sich schaart, und diese sollen dann schon dasselbe gelehrt und aufgestellt haben. Es ist überflüssig hierauf etwas zu erwiedern, nur sehen müssen wir, wie denn da den Andern die neue Logik aufgedrungen wird. Und da heißt es S. 81: „es liegt am Tage, daß die meisten Lehrsätze die man bisher in dem Abschnitte: „„von den Urtheilen,““ aufgestellt hat, nicht bloß von Urtheilen, sondern von Sätzen überhaupt“ (also das Urtheil ist eine species vom Satze!) „gleichviel ob sie gedacht, behauptet oder nicht behauptet worden sind, gelten.“ Der Verf. bediene sich des Ausdruckes „Satzes“ statt „Urtheiles,“ weil Urtheilen an eine zeitliche Existenz in einem denkenden Wesen erinnere, dagegen zwischen Satz und Setzen dieser Zusammenhang nicht so auffällig sei. So meint dann der Verf. haben die Logiker von Aristoteles bis auf Hegel herab im Wesen mit ihm gelehrt. Aber die Nachweisung dieser Behauptung übersteigt alle Einbildung, und es ist eine Sache der Unmöglichkeit, im Voraus zu ahnen, wie da die heterogensten Dinge zu einer disharmonirenden Einheit zusammengeworfen werden; man lese 1 B. S. 83 — 107. Bei Hegel legt doch der Verf. das offene Geständniß ab, daß er „sich nicht schmeichle,“

ihn verstanden zu haben; aber warum erlaubt er sich denn, ihn zu entstellen und mißzudeuten? —

Nach dieser Doction über die Sätze an sich kommt der Verf. S. 107 auch zu den Wahrheiten an sich. Da werden fünf Definitionen von Wahrheit aufgeführt; aber die allein Werth und Bedeutung habende „als Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Erkannten" erscheint nicht darunter. Dagegen aber wieder ein Gerede über Worte ohne psychologische Grundlage. Wie seltsam ist z. B. die vierte Definition von Wahrheit, die heißt: „Nach einer vierten Bedeutung pflegt man zuweilen einen ganzen Inbegriff mehrerer Wahrheiten in einer der eben beschriebenen Bedeutungen, d. h. einen ganzen Inbegriff von Sätzen oder von Urtheilen, die wahr sind, Wahrheiten in einfacher Zahl zu nennen. So spricht z. B. Jesus, er sei in die Welt gekommen, der Wahrheit Zeugniß zu geben; wo unter Wahrheit offenbar ein gewisser Inbegriff mehrerer Sätze (!), die wahr sind, verstanden wird." Und dies weiß unser Verf. ohne Zweifel daher, weil Jesus mehr als Einen Satz gelehrt hat. Ob nun aber auch Jemand weiß, was er sich unter Wahrheit zu denken habe, indem er erfährt, da sei ein anderer Jemand gekommen einem gewissen Inbegriffe mehrer Sätze Zeugniß zu geben? —

Hiernach fährt dann unser Verf. fort, wie oben über die Sätze an sich, so hier über die Wahrheiten an sich, als welche auch nicht sind oder existiren, überhaupt nicht als etwas Wirkliches bestehen; denn nur die Wahrheiten in eines denkenden „Wesens Gemüthe haben wirkliche Existenz," was aber dem gesunden Menschen-Geiste dieselbe leere Fiction, dasselbe nichtssagende, eben weil nichtsseiende, Etwas ist, was auch oben über die sogenannten Sätze an sich prädicirt worden. Und auch dies sollen die andern Logiker schon gelehrt haben, aber ohne sich dessen immer bewußt gewesen zu sein; wogegen es dann S. 114 wieder heißt: „Die hier gebrauchten

Worte alle sind nicht etwa in ihrer ursprünglichen, nicht einmal in ihrer gewöhnlichen, sondern vielmehr in einer gewissen höhern (!), abstractern Bedeutung zu nehmen." Wir sehen nicht wie das sich reimt. Das aber ist wahr, der Verf. geräth mit seinen sogenannten Gedanken in eine so abstracte Höhe hinaus, daß er selbst den abstractesten Begriff des „Seins," dem doch der schon ungewöhnlich abstracte Hegel sogar zum Zielpuncte sich gesetzt sah, noch überfliegt, dadurch aber auch — den Zusammenhang mit unserm Denk-Sonnensystem abbricht und sich, wir wissen nicht wohin, verliert.

Aber was sollen wir nach all diesem dazu sagen, wenn unser Verf. am Ende selbst nicht einmal weiß, woran er halte, vielmehr geradezu gesteht, seiner eignen Wahrheit noch nicht auf den Grund geschaut zu haben? S. 121 steht §. 28 überschrieben „Wahrscheinliche Bestandtheile dieses Begriffes" und dies consternirt so auf einmal, daß der Leser nichts festes mehr vor Augen sieht. Denn das bisher Gesagte wurde doch vom Verf. als wahr über die Wahrheit ausgegeben und angeblich auch schon bei andern Philosophen gefunden; hier heißt es nun wieder: „es wird sich ein Jeder noch nicht anzugeben wissen, aus welchen Bestandtheilen er sich diesen Begriff zusammensetze, ich will also mittheilen, was mir auch über diese Frage als das Wahrscheinlichste vorkomme." Dies wird nun wieder durch „Vermuthen" (S. 122) und dgl. weiter gedehnt. Wie aber, so fragen wir mit Erstaunen, wie kann Jemand erst eine neue Theorie von Wahrheit in die Welt setzen, die, nachdem sie schon ein so apodictisches Fundament gewonnen haben soll, am Ende wieder in bloße Wahrscheinlichkeiten und Vermuthungen zerfallen will? Was hat uns denn der Verf. oben über seinen Begriff von der Wahrheit solides gesagt, wenn hier das, was dieser Begriff enthalten soll, wieder als Vermuthung aufgeführt wird? Hat der Verf. oben wirklich gedacht und nicht phantasirt, so hatte er ja einen firen

Begriff, Begriffe haben einen Inhalt, einen Inhalt hat man uns vorgelegt; und nun — sehen wir ein nichtig Gerede vor uns, und das ist unsere alte Klage. So gehts denn fort, bis der §. 31 ein neues Thema auf die Bahn führt, dieses dürfen wir nicht ungefragt vorüberziehen lassen.

§. 31.

„Beweis, daß es wenigstens Eine Wahrheit an sich gebe.“

In diesem §. und in den folgenden legt unser Verf. seine Metaphysik zur Schau; wir binden, um den angekündigten Beweis in seiner innern Tendenz und in seinem Verhältnisse zu dem intelligenten Menschen zu durchschauen, an eine damit zusammengehörige Lehre des Verf. an.

Bei aller Verschiedenheit der Ansichten sind doch Alle darin einstimmig, die Metaphysik oder die theoretische Philosophie habe es mit der Wahrheit und Wirklichkeit zu thun, sofern sich darüber auf den Grund der dem Menschen natürlich angestammten intelligenten Einrichtung entscheiden lasse, im Gegensatze zu allen von Außen kommenden historischen Wahrheiten. Auch unser Verf. ist dieser Ansicht zugethan, wie er dies wenigstens durch die That uns ansagt. Es heißt 1. B. S. 74 aber in Betreff dieses Erkenntnißprozesses sonderbar genug: „Daß der Zweifler ein Buch zur Hand nehme, und darin lese, kann ohngefähr eben so geschehen, wie er auch Speise und Trank genießt, obgleich er auch an dem wirklichen Vorhandensein dieser Gegenstände zweifelt.“ Dies ist offenbar das Verkehrte, denn ein Zweifler hat noch nie gegessen, wie ja alles wissenschaftliche Zweifeln im practischen Leben unwillkührlich sich aufhebt und zur Null wird. „Daß aber“, heißt es dann, „die Gründe, die er in diesem Buche antreffen wird, auf keinen Fall so unwiderstehlich auf ihn einwirken werden, daß sie ihm ein Geständniß ihrer Richtigkeit abzwingen sollten, gebe ich im Voraus zu; allein es wäre ja schon Vieles gewonnen, wenn er die Richtig-

keit desselben schon innerlich anerkennen müßte." Man sieht, wie unser Verf. den innern Prozeß des intelligenten Menschen so ganz und gar verkennt; am wenigsten läßt er dem Momente der „innern Anerkennung" die ihm zustehende bedeutungsvolle Bedeutung zu Theil werden. Wie könnte er sonst nicht zufrieden sein mit der Heranbringung dieses psychologischen Actes im Zweifler, und glauben, es sei damit nicht Vieles, sondern Alles gewonnen? Was liegt denn der Wissenschaft daran, wenn Jemand ihre Wahrheiten nicht auch äußerlich bekennt, nachdem er innerlich zur Anerkennung genöthigt worden? Hat sie an den innern Menschen appellirt und da wirklich angebunden, sieht sie sich nicht auch noch nach Folter und Rad um, damit sie das „Geständniß ihrer Richtigkeit abzwinge."

Von einer auf dem innern psychologischen Leben im Menschen basirten Wissenschaft der Metaphysik kann also bei unserm Verf. nicht die Rede sein, so wenig, als auch die neue Logik an die angestammten Denkgesetze des Geistes anbindet. Aber wie denkt denn unser Verf. positiv über die Natur des intelligenten Menschen? Eine erklärliche Antwort auf diese Frage haben wir z. B. S. 288. Da heißt es: „So glaube ich z. B. an die Bewohntheit der Himmelskörper, weil mich entscheidende Gründe bestimmten, das Urtheil, daß die Himmelskörper bewohnt sind, zu fällen, obgleich ich nicht zweifle, daß es mir — wenn ich erst wollte, möglich wäre, mich auch vom Gegentheil zu — überreden." Da haben wir ja den authentischen Urtheilsspruch über den Geist der neuen Logik! Da sehen wir unverblümt, daß es bei unserm Verf. nur auf's „Wollen" ankommt, und er ist kapabel, sich jedes thema probandum zu beweisen, zu beweisen, daß etwas sei, und dann wieder zu beweisen, d. h. sich zu „überreden," daß es nicht sei! Und was mögen das doch für „entscheidende Gründe" sein, die erst als vollgültige zur Anerkennung der Sache dastehen, nach der Hand aber sich

durch ein „Ueberreden-Wollen" vom Gegentheile wieder gefangen geben? Wir aber bleiben bei dem, was wir in uns finden, und gestehen, daß das Wollen im intelligenten Leben des Menschen nur im Munde liegen könne, der denkende und für wirklich haltende Geist aber dem Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen ist; unser Verf. konnte dagegen aber schon dreieckige Kreise und dgl. Unmöglichkeiten denken, eben weil er wollte; wir lassen ihn in diesem seinem Elemente der Macht- und Gewaltstreiche, und sehen jetzt zu, wie er uns denn aus dem Zweifeln in die Wirklichkeit und Wahrheit hinüberdringt.

Die Methode unsers Verf., dem Zweifler den ersten festen Boden der Realität zu verschaffen, ist aber die uralte, in abstracten Begriffen sich bewegende, die schon von den Griechen gebrauchte und von Cic. in den quaest. academ. applicirte, wodurch die Aussage: „Nichts sei wahr," ein Widerspruch in sich selbst sei, weil der Aussager doch diese seine eigne Aussage wenigstens für wahr halten müsse. Daß dieß aber wieder gar nicht wahr ist, hat schon der absolute Idealismus unseres Fichte dargethan. Dieses verfänglichen Mittels bedient sich aber die neue Logik in dem vorstehenden §. 31 und glaubt dadurch wenigstens Eine Wahrheit an sich bewiesen zu haben. Mit dieser Einen Wahrheit geht sie denn zu dem §. 32 über wie folgt:

§. 32.

„Beweis, daß es der Wahrheiten mehre, ja unendlich viele gebe."

Dieser Beweis ist das stärkste Document von des Verf. Oberflächlichkeit im wissenschaftlichen Operiren, und wem es dabei nicht wie Schuppen von den Augen fällt, der ist inmitten der Unerhörtheiten der neuen Logik dem gesunden Menschen-Verstande völlig entlaufen, denn der Beweis beweist, wie ein Philosoph die Wahrheit draußen in fingirten, luftigen Schematen bis zur Zahl der „Unendlichkeit" erhascht zu haben glauben kann, indeß er

in Summa doch ein baares, pures Nichts davonträgt. Treten wir vor dieses Meisterstück eines philosophischen Kopfes. Anbindend an das Gesagte heißt es: „Aus dem vorigen §. erhellet, daß es wenigstens Eine objective Wahrheit gebe, weil die entgegengesetzte Behauptung sich selbst widerspricht" . . . . „Wenn (nun) Jemand behauptet, daß es nur eine einzige Wahrheit gebe: so erlaube man mir diese, wie sie auch immer lauten mag, durch A ist B zu bezeichnen;" (aber wir meinen, hier sei nichts mehr zu erlauben, da die Eine Wahrheit ja aus dem vorigen §. als eine specielle bekannt ist? — Doch hier liegt der Knoten, unser Verf. muß sich hinter abstracte Formeln verstecken, weil er nichts Concretes zur Welt zu bringen weiß; also:) „und ich werde nun darthun, daß es nebst dieser wenigstens noch eine zweite gebe." Jetzt folgt der merkwürdige Beweis für den Zweifler, der unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. „Denn wer das Gegentheil annimmt, muß die Behauptung: „„Außer der Wahrheit A ist B, gibt es sonst keine andere,"" als wahr aufstellen. Diese Behauptung ist aber offenbar von der Behauptung: A ist B, selbst verschieden; denn sie besteht aus ganz andern Theilen. Sonach wäre diese Behauptung, wenn sie wahr wäre, gleich eine zweite Wahrheit. Es ist daher nicht wahr, daß es nur eine Wahrheit gebe."

Das heißt einmal beweisen, Wahrheiten beweisen! Es wird aber unserer Dazwischenkunft nicht bedürfen, diese Leerheiten aufzudecken; es ist ja damit so ganz und gar nichts gewonnen, und wer könnte da einen irgendwie gegebenen realen Gehalt erheben wollen. Aber einmal vorausgesetzt, es sei da vom Verf. wirklich etwas bewiesen, sieht er denn nicht, daß seine Beweise sich selbst ruiniren und vollends aufzehren? Denn wenn die angeblich bewiesene zweite Wahrheit, die da heißen soll: „Außer der ersten Wahrheit: A ist B), gibt es keine Zweite," wahr sein soll, so sagt sie ja eo ipso und geradezu, daß auch

sie, als eine von der ersten verschiedene zweite, nicht wahr sei, und daß eben so wenig an eine dritte gedacht werden dürfe! Oder verschlingt dieser Beweis nicht alsbald, was er selbst bewiesen hat? Das ist in der That eine Pelikan-artige Philosophie, die von ihrem eignen Blute lebt! Und wie der arme Zweifler da in die Sache eingezogen wird, und nicht weiß, wie ihm geschieht! „Es gibt wenigstens noch eine zweite Wahrheit, denn wer das Gegentheil annimmt, muß — die Behauptung aufstellen" u. s. w. Wie aber, wenn der Zweifler so vernünftig bescheiden und gescheidt ist, und weiß, daß er zweifelt, und als solcher keine Behauptung aufstellt, bevor der Verf. ihm eine bewiesen? Der Zweifler ist ja nur in suspenso und behauptet nichts, wie ihm das hier zugemuthet wird. Und ist es dann nicht an dem Verf. von der Einen gegebenen Wahrheit des vorigen §. positiv fortzuschreiten und aus eignen Mitteln eine zweite zu beweisen, statt uns in dem Zweifler allerlei Capriole und Gedankensprünge zu fingiren? Und würde die neue Logik nicht in Verlegenheit gerathen und nicht Einen Schritt von der Stelle kommen, falls sie auf eignem Grund und Boden etwas von Beweis liefern sollte? Was hat der Verf. denn für ein Princip des Fortschreitens in die reale Wirklichkeit hinein? Im ganzen Buche nicht eine Ahnung davon; nichts als **A** und **B** und hintendrein eine erschlichene Substitution von handgreiflichen Wirklichkeiten.

Und in dem vorstehenden Exempel, welche Schlußweise! „Sonach wäre diese Behauptung" (die der Zweifler vom Gegentheil aufstellen soll, was dieser aber nicht thut), „wenn sie wahr wäre, gleich einer zweiten Wahrheit". Aber ist sie denn nun auch wahr? — Bloß weil der nichtsbehauptende Zweifler sie aufstellen soll, damit der Verf. den Stoff zu seinen Prämissen zusammenbringe? Und nun gar noch: „Es ist daher nicht wahr, daß es nur Eine Wahrheit gebe, sondern es gibt deren wenigstens zwei." Q. E. D! Und wenn der Zweifler nun schweigt, und

keine Behauptung vom Gegentheile aufstellt, so gibt es nur Eine Wahrheit! Oder dieser fingirte Zweifler ist die unerschöpfliche Wahrheitsquelle unsers Verfassers; hören wir doch, wie sie übersprudelt und ein Meer von solchen Dingen aus sich ergießt.

In derselben Weise soll sich der Zweifler nämlich nach der zweiten Wahrheit eine dritte, nach dieser eine vierte . . . u. s. f. abnöthigen lassen, und dann erhält er den Vollgenuß dieser Herrlichkeiten wie folgt: „Man sieht von selbst, daß sich diese Schlußart immer weiter fortsetzen lasse; woraus dann folgt, daß es der Wahrheiten — unendlich viele gebe, indem die Annahme jeder endlichen Menge derselben einen Widerspruch in sich schließt.“ Wie doch Einer, der so ohne Umstände Widersprüche denken und verdauen kann, an Widersprüchen das Non plus ultra seiner Gewaltsprüche finden dürfe! — Und wie der brodlose Zweifler hier gequält und wider Willen auf der Jakobsleiter unseres Verf. in die Höhe der Wahrheiten fortgehoben wird, bis er in letzter Instanz die volle Unendlichkeit umarmen soll! Wahrlich eine Umarmung, die vollkommen jener gleicht, in der eine Wolke statt der Juno gewonnen wurde. Diese Unendlichkeit ist mit ihrem negativen Werthe so federleicht, daß sie von dem puren Nichts zentnerschwer überwogen wird.

Aber sollte man wirklich glauben dürfen, die wissenschaftlichen Bewegungen der Zeit seien nicht kolossal und großartig genug, um auch in den Gesichtskreis unsers Verf. getreten zu sein, hinter welchem doch der Vorredner der neuen Logik (S. VII) sogar eine „Verwandtschaft mit dem Geiste eines Fichte“ glaubt wittern zu dürfen? — — Hätte unser Verf. das unmittelbarste Bedürfniß des philosophirenden Zeitgeistes in seiner wahren Gestalt erfaßt, er würde sich gestanden haben, daß es Noth thue, die Wahrheit dermalen durch andere Hebel, als A und B sind, ans Tageslicht zu bringen.

Nicht leerer Formalismus, nicht mitgebrachte, phan-

tastisch zusammengeworfene alte Begriffe ohne Fleisch und Leben dienen da mehr zum Heile; an den innern Menschen ist schon lange, und noch vor Fichte, der Ruf ergangen, der Genius unserer Philosophie fußt auf dem Fundamente der selbstigen Ichheit, denn er dringt auf selbsterrungene Ueberzeugung, und tausend Hände sind in Bewegung. Unser Verf. aber ist mit all seinen Neuheiten jenseits des Horizontes der Zeit gestellt und glaubt, vom Abglanze seiner Buchstabenweisheit geblendet, den lang gesuchten Stein der Weisen in seiner possirlichen Beweisesart entdeckt zu haben. Denn S. 147 setzt er vorerst einmal davon ab, und schließt: „Diese so leicht sich darbietende Art zu beweisen, daß es der Wahrheiten mehre, ja unendlich viele gibt, ist meines Wissens noch nicht gebraucht worden.“ Aber S. 170 kehrt dasselbe Lieblingsthema wieder, und wird von da siebenmal ausführlicher, als es hier geschehen, abgehandelt, mit der abermaligen Bemerkung, die Entdeckung hätten wir unserm Verf. zuzuschreiben. Letzteres glauben wir auch zwar, halten aber zur Ehre des vernünftigen Menschen-Geistes auch dafür, daß sie nicht von erheblichen Consequenzen in der Geschichte des wissenschaftlichen Zeitgeistes sein werde, und außerhalb der neuen Logiken nicht viel Aufsehens machen dürfte. —

Nach der alten Logik zu schließen ist der Zweifler nun im Besitze aller Wahrheiten, und es ist keine mehr rückständig geblieben. Die neuentdeckte Methode des Verf. gibt den Beweis dafür. Nun aber erscheint hintennach auch noch ein §. 43 mit der Ueberschrift:

„Eines der sichersten und brauchbarsten Kennzeichen der Wahrheit.“ Was wir mit diesem Kennzeichen noch sollen, die wir schon Alles der Wahrheit nach kennen gelernt, scheint etwas überflüssiges zu sein. Allein der Leser wird sich erinnern, wie unser Verf. so ganz eigene Ansichten von der Wahrheit hat, wornach es Wahrheiten an sich gibt, die der Mensch noch nicht gedacht und erkannt hat. Und diese sind es eben, die dem Zweif-

ler bewiesen worden, und zwar bis zur Summa der „Unendlichkeit.“ Nun aber soll der Mensch auch Wahrheiten erkennen können, und dazu wird ihm hier „eines der sichersten und brauchbarsten Kennzeichen“ geboten. Daß unser Verf. und sein Zweifler zum Behuf des obigen Experimentes über die Wahrheiten an sich auch schon ein Kennzeichen dieser Wahrheiten hätte haben müssen, und wie unser Verf. sich da in höchster Instanz auf seine „Vermuthungen“ berufen, das wollen wir so genau nicht nehmen. Sehen wir dagegen zu, was uns hier angepriesen wird. Da heißt es denn sonderbar genug: „Ein solches Kennzeichen nun, eines der sichersten und brauchbarsten, welche es überhaupt gibt, spricht sich in folgender Behauptung aus. Wenn sich ein Urtheil, so oft wir es prüfen, immer wieder von neuem bewährt, d. h. immer von neuem aufdringt: so verdient es wirklich unser Vertrauen, d. h. so irren wir nicht.“ Ist denn nun in dieser nichtssagenden, faden Tautologie ein Kennzeichen der Wahrheit gegeben, eines der sichersten und brauchbarsten? „Wenn sich ein Urtheil bewährt, so ist es wahr!“ Daran kann Niemand zweifeln, weil bewähren = wahrmachen ist; aber wie man doch bewährt und wodurch, — das ist hier die Frage, um die wir unsern Verf., ohne Hand anzulegen, herumgehen sehen. Wie und durch welch' intelligentes Princip im Menschen, durch welchen speciellen Gedankengang u. dergl. sollen wir uns überhaupt in Bewegung setzen, um ein Urtheil zu bewähren, das ist die Frage, auf die keine Antwort erfolgt. Hätten wir erst vom Verf. eine bestimmt im Bewußtsein aufgezeigte intelligente Function auctorisirt und erprobt, d. h. hätten wir ein Kennzeichen der Wahrheit für den Menschen, so wäre das Bewähren selbst schon unsere Sache. So aber kommen wir nicht in Gang, wir wissen nicht, wo anfangen und wie enden: denn der vorstehende Talisman, „ein Urtheil ist wahr, wenn es sich bewährt,“ hat doch gerade so viel Werth für den

Philosophen, als dem Medicus auf die Frage nach dem Wie des Staarstechens mit der Antwort gedient wäre: „mache das Auge sehend, und es sieht;“ beide bleiben nach wie vor gleich weise *).

Die Untersuchung über die Wahrheit der Urtheile führt S. 154 zu der Frage: „Was der Verf. unter einem Urtheile verstehe?“ und die Antwort ist wieder gegen alle Psychologie, gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch und gegen die logische Bedeutung. Und doch heißt es da: „Ich erkläre aber, daß ich auch das Wort Urtheil ganz in derselben Bedeutung nehme, in der wir es in dem gemeinen Sprachgebrauche, z. B. in folgendem Satze nehmen: Gottes Urtheile sind nicht, wie die Urtheile der Menschen, fehlbar“ u. dergl. — Also Gottes Urtheile werden beispielsweise zur Erklärung des logisch intelligenten Actes aufgeführt, den die Wissenschaft „Urtheile“ nennt? O ihr Urtheile Gottes in der neuen Logik! Wenn das nicht heißt alles verwirren und durcheinander mengen, und nur mit Worten fechten, dann haben wir keinen Namen mehr dafür **). Und dies in einem Augenblicke, wo der Leser eine mit Bestimmtheit abgegrenzte Definition des Urtheils erwartet, die normal oben anstehen und sich durch alle Folge hindurchziehen soll? Aber hören wir nun weiter, wie es uns mit diesem Wortgemengsel wieder ergeht.

Es folgt S. 157 darauf dieses: „Sollte man von dem Begriffe, über den ich mich jetzt mit meinen Lesern

---

*) Auch über die practische Metaphysik bringt unser Verf. die seltsamsten Dinge zur Welt. So liest man z. B. S. 567 ff.: „Die Aussage eines Zeugen, welchem die nöthige Sachkenntniß oder nöthige Wahrhaftigkeit erwiesener Maßen fehlt, kann höchstens nur in dem Falle, wo er gerade durch die Vereinigung beider Fehler das Wahre trifft,“ (wie ein blindes Schwein eine Eichel!) den Zeugnissen, die der Satz für sich hat, beigezählt werden.“ Wir aber wissen wahrhaftig nicht, wohin die Sucht, alles neu und anders machen zu wollen, unsern Verf. nicht noch führen werde. Nichts als Neuerungssucht kann zu dergleichen alles drunter und drüber werfenden Monstrositäten verleiten.

**) Auch des Verf. Thiere haben die „Fähigkeit zu urtheilen“ (S. 161).

verständigt habe, eine streng logische Erklärung fordern, so müßte ich abermals mein Unvermögen gestehen, weil kein Versuch, den ich bisher kennen gelernt habe, den Forderungen entspricht, die ich an eine echte Erklärung glaube machen zu müssen." Sieh', nun wissen wir weder über Gottes Urtheile etwas, noch über die des Menschen. Oben wollte man uns sagen, was man unter Urtheilen „verstehe," und hier hören wir, der Verf. sei „unvermögend eine streng logische Erklärung zu geben." Und woher ist dieses Unvermögen unsers Verfassers? „Weil alle Versuche, die er bisher kennen gelernt habe, seinen Forderungen nicht entsprochen. Wir aber würden, falls wir dieses Geständniß aufnehmen wollten, der originellen Productivität unsers Verfassers zu nahe treten. Wir wollen daher einen andern Grund des Unvermögens angeben. Er ist dieser: Urtheilen ist ein Act des intelligenten Menschen, und dieser kann in seiner psychologischen Bedeutung nur im unmittelbaren Bewußtsein des eigenen Geistes gesucht und gefunden werden. Da aber weiß unser Verf. so ganz und gar nichts zu finden; fremd sich selbst, und unbewußt dessen, was im geistigen Selbstbewußtsein sich ereignet, schöpft er seine Philosophie aus Worten. Daher die Verwirrung der Begriffe, daher die Zusammenstellung der heterogensten Dinge, als da sind: Gottes Urtheile und die logischen Urtheile des Menschen, die doch in rerum natura nichts mit einander gemein haben, als das — Wort. Und haben denn, wie der Verf. uns versichert, auch die bisherigen Logiker sammt und sonders in diesem Puncte noch nichts Ordentliches definirt? Weiß noch Niemand, was ein Urtheil in der Logik sei? Das wäre doch entsetzlich! Bis S. 163 werden sie der Reihe nach durchmustert und bekrittelt und als ungenügend abgewiesen; und doch ist die größte Mehrzahl derselben haltbar und treffend.

Vom Urtheile geht die neue Logik zu den Erkenntnissen über, wohin wir ihr aber nicht folgen können: die Sache ist nicht besonders einladend. Dann folgt eine Refutation

der obersten Denkgesetze, die wir in der Einleitung schon kennen gelernt haben, und der erste Theil der Logik, die Fundamentallehre, ist zu Ende. Sie hat ein Fundament gelegt, auf welches die Baustoffe des Systems sich ja nur wie die imponderablen Gebilde eines Luftschlosses niederlassen mögen.

Zweiter Theil.
Elementarlehre.

Es ist dieser zweite Theil den übrigen gegenüber ungleich ausführlich ausgefallen: er umfaßt über die Hälfte des ersten und den ganzen zweiten Band dazu. Der Verf. erklärt sich gleich anfangs hierüber und sagt zur Rechtfertigung dieses Mißverhältnisses S. 214: „man dürfe es seiner Wissenschaft zu einem Verdienste anrechnen, wenn sie in der Abhandlung dieser Gegenstände auch Ein und das Andere aufnehme, was für die Zwecke der Logik zwar eben von keiner sehr großen Brauchbarkeit sei, aber doch, *in irgend einer andern Hinsicht etwas Merkwürdiges habe.*" Da ist der neuen Logik nun freilich ein weites Feld geöffnet, und es ist nicht abzusehen, was unter der großen Rubrik des *Merkwürdigen* nicht alles zur Sprache kommen werde. Und wir dürfen die ungemessensten Hoffnungen mitbringen, sie werden durch das, was uns in diesem Theile alles geboten wird, doch überboten werden. Die Elementarlehre umfaßt:

Erstes Hauptstück. Die Lehren von den Vorstellungen an sich.

Zweites Hauptstück. Die Lehren von den Sätzen an sich.

Drittes Hauptstück. Die Lehren von den wahren Sätzen.

Viertes Hauptstück. Die Lehren von den Schlüssen.

Das erste Hauptstück eröffnet sich mit der Frage: „*Was der Verf. unter Vorstellungen an sich und gehabten Vorstellungen verstehe?*" und der Leser wird, sich des Frühern erinnernd, auch hier bald auf's

Reine kommen können. Es heißt nämlich S. 216: „Wer gehörig begriffen hat, was ich einen Satz an sich nenne, dem kann ich das, was eine Vorstellung an sich mir heißt, am Besten und Kürzesten dadurch verständlich machen, daß ich sage, es sei mir alles dasjenige, was als Bestandtheil in einem Satze vorkommen kann, für sich allein aber noch keinen Satz ausmacht.“ Und wir meinen dagegen auch, wer gehörig begriffen hat, was wir oben über des Verf. Sätze an sich gesagt haben, der wird auch begreifen, daß über die Vorstellungen an sich nichts mehr nachzusagen ist. Diese sind wie jene ein Unding, eine leere Fiction aus der „höhern abstracten Bedeutung“ dieser Worte. Denn S. 217 sehen wir: auch die Vorstellung an sich „bedarf keines Subjectes, von dem sie vorgestellt werde, sondern besteht, zwar nicht als etwas Seiendes, aber doch als ein gewisses Etwas, auch wenn kein einziges denkendes Wesen sie auffassen sollte“ u. s. w. Woher und wie mag der Verf. dieses denn doch wissen, wenn es ihm nicht vorsteht? — Wer es fassen kann, der fasse es: die Vorstellung an sich ist kein Seiendes, aber doch ein gewisses Etwas, wofür die Sprache kein Wort und der Verstand keinen Begriff mehr hat.

Wie unser Verf. so ganz und gar nur in Worten philosophirt und mit dem innern intelligenten Menschen in keiner Weise in Verbindung tritt, zeigt er eben hier auf eine handgreifliche Manier abermals. Er sagt S. 218: „Bei dem Worte Thor sind der objectiven Vorstellungen, die es bezeichnet, zwei, die wir lateinisch durch die Worte porta und stultus unterscheiden.“ Um also den stultum von der porta in der Vorstellung unterscheiden zu können, thut die lateinische Sprache vor der deutschen gute Dienste! Eben so komisch ist die Psychologie über das Wort Nichts S. 220: „Endlich gibt es auch Vorstellungen, die gar keinen Gegenstand haben, wie die Vorstellungen: Nichts, $\sqrt{-1}$ u. s. w.“ Daß die Vorstellung von $\sqrt{-1}$ hier nicht mit der des Nichts zusammenzustellen sei, sieht

Jeder, der psychologisch sehen kann; aber auch, daß die Bedeutung des Wortes Nichts von unserm Verf. eben nur im Worte gesucht worden. Wie könnte er sonst die Vorstellung Nichts eine völlig gegenstandlose heißen? Das Nichts ist ja eben ihr Gegenstand, im Gegensatze zu dem Etwas und dadurch wird die Vorstellung von Nichts zu einer realen, zu einer gegenständlichen Vorstellung.

Neben der gemeinschaftlichen Beschaffenheit, die durchaus allen Vorstellungen an sich zukommt, daß sie kein Dasein, keine Existenz haben, haben sie nach des Verf. Lehre S. 238 auch noch die zweite: „Daß sie weder wahr noch falsch sind." Ob ein drittes in der Mitte liege, oder nur liegen könne, erfahren wir nicht; wohl aber, „daß nur ganze Sätze wahr oder falsch sein können." Bisher glaubte man, eine Vorstellung stelle einen wirklichen Gegenstand vor, oder nicht; im ersten Falle sei sie eine wahre, im zweiten eine falsche. Hier ist dies anders, weil alles anders sein soll, und es müßte als anders seiend behauptet werden, wenn auch aller gesunder Menschen-Verstand dadurch Schiffbruch leiden sollte.

§. 56.

„Theile und Inhalt einer Vorstellung an sich."

Dieser §. bringt die bekannte Frage der Logik nach der Einfachheit und Zusammengesetztheit der Vorstellungen, (eigentlich Begriffe) zur Sprache, und der Leser wird ersucht, auf das bei der Gelegenheit aufgeführte logische Kunststück ein Augenmerk zu haben. Hier wird sich der Superlativ der neuen Logik produciren! „Die meisten unserer Vorstellungen", heißt es da ganz richtig, „sind aus Theilen zusammengesetzt," und: „die Summe der Theile aus denen eine Vorstellung an sich besteht, pflegen wir mit einem Worte auch ihren Inhalt zu nennen." Dieser Inhalt der Vorstellungen ist nun aber nach der unpsychologischen Ansicht des Verf. wie eine mechanische Composition aus den einzelnen Theilen wie einheitlich zusammengeleimt, „denn es können aus einerlei gegebenem Inhalte zuweilen zwei und

mehr verschiedene Vorstellungen hervorgehen. So haben die beiden Vorstellungen: Ein gelehrter Sohn eines ungelehrten Vaters, und ein ungelehrter Sohn eines gelehrten Vaters, sichtbar denselben Inhalt, und sind doch sehr verschieden. Ein Gleiches gilt von den Vorstellungen: 3^5 und 5^3 u. m. A."

An dem letztaufgeführten Beispiele ist wieder auffällig, daß unser Verf. nicht denkt, sondern äußerlich combinirt, was auf dem Papiere steht. Wie könnte er auch sonst den Vorstellungen 3^5 und 5^3, weil sie dieselben Ziffern ins Auge werfen, denselben Inhalt ablauern, und doch die Bemerkung noch beisetzen: die Vorstellungen selbst seien voneinander verschiedene. In dieser mechanischen Manier des sogenannten Denkens geht's nun aber die folgenden §§. hindurch weiter, und es werden da Entdeckungen gemacht, an die vor unserm Verf. noch kein Menschenkind hat denken können. Die Zusammengesetztheit der Vorstellungen findet da eine Vorstellungsweise ihrer Bedeutung, die zu den Merkwürdigkeiten gehört, welche beim Eingange in dieses Kapitel verheißen worden. So z. B. wird auch die Frage beantwortet: „ob der Artikel, der bestimmte und der unbestimmte, mit seinem Hauptworte verbunden eine zusammengesetzte Vorstellung bilde? Ebenso werden untersucht die Pronomina: Jeder, Alle, Einige, der oder welcher .... als Theile einer Zusammensetzung der Vorstellung mit dem Nomen u. dgl. und das soll dann eine logische Untersuchung über die Zusammengesetztheit der Begriffe sein, wie sie die Logik kennt! Dies wird fortgeführt bis zu §. 61 wo die Einfachheit, wo möglich, noch possirlicher dargethan wird.

§. 61.

„Es muß einfache Vorstellungen geben."

Der Leser weiß, was die alte Logik über die Einfachheit der Begriffe zu sagen habe; aber wird er auch glauben, daß die neue Logik dieses Problem mit Winkelmaaß, Lineal und Bleistift löse, indem sie diese Instru-

mente an die Vorstellungen legt, und theilt, bis ein untheilbares Restchen als einfache Vorstellung liegen bleibt? Ja es ist wirklich so. Es stehen S. 263 ff. diese Worte: „Unter einer einfachen Vorstellung verstehe ich, wie schon das Wort sagt (und das Wort ist eben wieder der Stein des Anstoßes!) eine solche, die durchaus keine Theile, sie mögen selbst wieder bloße Vorstellungen oder ganze Sätze sein, in sich faßt. Daß es nun solche Vorstellungen gebe, glaube ich auf folgende Art erweisen zu können." Und nun folgt die mechanische Bearbeitung der Vorstellung ohne alle psychologische Rücksicht ihrer Bedeutung. „Von einem jeden auch noch so zusammengesetzten Gegenstande gilt es, daß er auch Theile, die nicht mehr wieder zusammengesetzt, sondern schon durchaus einfach sind, enthalten müsse." Hier ist die durch das Wort „einfach" eingeschlagene Richtung zum materiell Objectiven schon sichtbar genug. Und nun: „Ist die Menge der Theile, aus welchen ein Ganzes besteht, endlich, so ist die Wahrheit dieser Behauptung einleuchtend. Denn hier müssen wir nach einer endlichen Menge von Eintheilungen z. B. von Halbirungen" (sage: Halbirungen, aber denke an die logischen Begriffe!) „immer zu Theilen, die nicht weiter zerlegbar und also einfach sind, gerathen." So geht es nun durch „Halbirungen, Drittheilungen" .... u. dgl. fort bis endlich gar „Linien, Flächen und Körpertheile, die nicht weiter zertheilt werden können, sondern einfach sind," ausdrücklich genannt werden.

Aber dies gilt doch Alles nur von der räumlich ausgedehnten Naturwelt und dem Raume, und hier sind ja auch die Ausdrücke „einfach und zusammengesetzt" zu Hause? Und haben sie daher mit der Einfachheit der logischen Begriffe in eines Menschen Geist mehr als eine nur analoge und bildliche Verwandtschaft? Oder sollen auch Begriffe und Vorstellungen überhaupt in diesem Sinne einfach und zusammengesetzt sein? — So hat es unser aus

dem Worte ohne Geist philosophirende Verf. in der That genommen, denn es heißt unmittelbar nach dem Obigen: „Auch eine jede Vorstellung also, wäre sie noch so zusammengesetzt, und enthielte sie selbst, wenn es sonst möglich ist, unendlich viele Theile, muß doch auch solche haben, die keine weitere Zerlegung zulassen .... Und somit ist erwiesen — das es einfache Vorstellungen gebe." Wir aber stehen und staunen, und wissen kaum, ob wir lesen oder träumen! Aber reden dürfen wir nicht, die Gefühle des Lesers stehen uns im Wege, der es schon unternehmen wird, diese seltsame Neuheiten gebührlichst zu klassificiren und ihre Zusammengesetztheit auf den einfachen Begriff ihres Nennwerthes zurückzuführen.

In demselben Geiste wird S. 265 ff. die verwandte Frage: „ob ein Inhalt einer Vorstellung der größte sei," absolvirt. Bei der Gelegenheit heißt es: „Es kann als eine allen Vorstellungen gemeinschaftliche Beschaffenheit angemerkt werden, daß sie durch Zusatz anderer Vorstellungen oder auch ganzer Sätze in eine neue Vorstellung verwandelt werden können .... Die Vermehrung des Inhaltes der Vorstellungen oder ihre Zusammensetzbarkeit geht also ins Unendliche." Die ist dieselbe mechanische Zusammenleimung der Vorstellungen zu Einer Gesammtvorstellung, ohne alle Rücksicht auf den logischen Gehalt und die psychologische Bedeutung derselben. Characteristisch sind dazu noch die Schlußworte dieses §., die sagen: „Endlich ist offenbar, daß eine jede Vorstellung X mit einer jeden andern Y durch bloße Vermittlung des Begriffes, den das Wort Und bezeichnet, zu einer neuen Vorstellung: X und Y verbunden werden könne; denn was der Ausdruck: X und Y ausdrückt, ist doch gewiß kein Satz, sondern die Vorstellung von einer Summe zweier" u. s. w. Und diese Composition ist ja ganz und gar im Geiste der neuen Logik überall möglich, die da die Vorstellung eines Dreiecks und die andere eines Kreises zu der Einen Vorstellung (Summe) eines „dreieckigen Krei-

ses" vereinigen kann. Das Wort „Und" ist der logische Kitt zu dieser Fügung, und einmal mit Und gefügt, prellen die ordinären Denkgesetze anderer Menschen daran ab, wie die Welle am harten Felsen.

Wir haben bisher unsern Verf. noch so ziemlich begleitet und sind Schritt vor Schritt auf seine logischen Neuheiten eingegangen; die Umstände werden aber nun immer dringender, und nöthigen baldmöglichst dem Ende nahe zu kommen. Es ist eben so ermüdend als gehässig für den Rec., wenn er überall widersprechen muß; wird aber fort und fort gegen die Gesundheit des Verstandes gelehrt und gepredigt, so ist alles Recensiren ein unnützes Geschäft. Die Freunde und Schüler unseres Verfassers haben Klage erhoben, wie die frühern Schriften ihres Lehrers nur summarisch und bruchstücksweise eine öffentliche Beurtheilung gefunden; wir setzen den besten Willen in den Recensenten voraus, und befürchten, die neue Logik wird kein besseres Geschick erleben.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Beurtheilung der hermesischen Philosophie mit Beziehung auf das Verhältniß der Philosophie zum Christenthume. Von Albert Kreuzhage. Münster 1838. In der Theissingschen Buchhandlung.

Jede Beurtheilung der hermesischen Philosophie, welcher Art sie auch sein mag, muß von denjenigen, die Hermes' Wissenschaft schätzen und sein Streben verehren, als eine erfreuliche Erscheinung betrachtet werden. Ist die Beurtheilung gründlich und günstig, so versteht sich dies von selbst. Ist sie aber auch ungünstig, so dient sie, falls der in ihr ausgesprochene Tadel gegründet ist, als Bekämpfung des Irrthums, zur Förderung der Sache der Wahrheit; und ist derselbe ungegründet, so wird durch ihre Widerlegung das angegriffene System in den Augen der literarischen Welt an Werth nur gewinnen. Letzteres

ist zumal der Fall, wenn dasselbe die Angriffe competenter Richter aushält; und die Freunde der hermesischen Philosophie haben es in der That zu bedauren, daß bisher noch kein Gelehrter von Namen und Bedeutung derselben sein Urtheil zugewendet, obgleich dieser Umstand in einem Stande der Zeit-Philosophie begründet ist, der geeignet ist, sie darüber zu beruhigen.

Zwei junge Männer, A. v. Sieger und Johann Hast, haben sich vor Jahren an dem philosophischen System von Hermes versucht, und Jeder, der die Vertheidigungsschriften des seligen v. Droste gelesen hat, wird mit uns überzeugt sein, daß jene beiden Schriftsteller die Fähigkeit nicht hatten, Hermes zu verstehen, geschweige denn die, ihn zu richten. Ihre Stimmen sind längst verklungen; nur in sehr allgemein gehaltenen Aburtheilungen und Sentenzen ist die Polemik seither laut geworden, bis endlich in diesen Tagen der Herr Albert Kreuzhage mit einer ausführlichen, ins Einzelne gehenden Beurtheilung der hermesischen Philosophie zu Tage tritt. Obgleich es uns bei der ersten flüchtigen Ansicht der Schrift nicht entging, daß die „Beurtheilung“ auf eine Verurtheilung hinauslief; so gingen wir doch mit einem günstigen Vorurtheile für dieselbe an die Lectüre; denn wir glaubten annehmen zu dürfen, daß die Züchtigungen, welche seine beiden Vorgänger von ihrem genannten Gegner erfahren, ihm ein warnendes Beispiel würden geworden sein, nicht mit Leichtsinn, mit jugendlichem Uebermuth, mit ungeprüfter Fähigkeit ans Werk zu gehen. Waren ja doch auch überdies in den damaligen Streitschriften die schwierigsten Puncte der in Rede stehenden Philosophie nach allen Seiten hin erörtert worden, und dadurch der spätere Beurtheiler gegen Mißverständnisse mehr verwahrt. Endlich war der erste Satz der Vorrede geeignet, uns in unsern guten Erwartungen zu bestärken: „Ueber die hermesische Philosophie,“ heißt es, „sind so manche widerstreitende und zum Theil von Unkenntniß derselben zeugende Urtheile und Meinungen

laut geworden, daß eine aus der Quelle geschöpfte und durch sie motivirte Darstellung und Beurtheilung dieser Philosophie längst zum Bedürfniß geworden ist." In diesem Satze scheint sich der Ernst eines Mannes auszusprechen, der bei der Ueberzeugung, daß manches Urtheil über die hermesische Philosophie auf Unkenntniß derselben beruhe und, als solches, an ihr ein schweres Unrecht ausübe, sich mit aller Sorgfalt vor einem gleichen verwahrt hat, der sein Werk beginne mit der redlichen Zuversicht, daß es ihm wenigstens an einer vollkommnen Kenntniß der Sache, die er vor seinen Richterstuhl zu ziehen gedenkt, nicht fehle. Allein . . . . . Jedoch wir wollen dem Leser in seinem Urtheile nicht vorgreifen; wir wollen, dem Beispiele des Herrn Verf. folgend, „eine aus der Quelle geschöpfte und durch sie motivirte Darstellung und Beurtheilung" der vorliegenden Beurtheilung folgen lassen, und zwar in der Weise, daß wir die Relationen und Reflexionen des Beurtheilers, wie sie uns auf der ersten besten Seite entgegentreten, wörtlich anführen, und unsere Bemerkungen hinzufügen.

Zur Sache!

S. 46 heißt es: „Alles was ist, muß einen Grund „haben, woher es sei, so wird das Denken eines Grun„des als eine unmittelbare Nothwendigkeit im Bewußtsein „gefunden, und zu zeigen gesucht, daß dieses Denken ei„nes Grundes kein Act des Verstandes sei."

Schon dieser erste Satz verdient in mancher Beziehung eine ernstliche Rüge. Die Relation ist erstens völlig untreu. Es wird hier von Hermes nicht „im Bewußtsein gefunden," daß der Satz vom Grunde in der gegebenen Fassung mit Nothwendigkeit gedacht werde; sondern weil es allgemein eingestanden sei, daß er so gedacht werde, so wird dies Denken hier in nähere Untersuchung gezogen, damit es sich herausstelle, ob jene allgemeine Meinung gegründet sei. „Weil es unbestritten ist" heißt es S. 148 der philos. Einl., „daß auch nach eingetretener Reflexion

wenigstens ein (unmittelbar) nothwendiges Denken eines Grundes im unmittelbaren Bewußtsein gegeben sei, so fragen wir mit Rechte u. s. w." Ferner ist hier von Herrn Albert Kreuzhage der Gang der Untersuchung völlig falsch angegeben. Hermes sucht hier nicht zu zeigen, daß das Denken des erwähnten Satzes kein Denken des Verstandes sei, sondern er sucht den Satz näher kennen zu lernen: „Dieses von jedermann anerkannte (unmittelbar) nothwendige Denken" ..... heißt es S. 149 „kennen zu lernen, ist vor der Hand unser Zweck." Aus dieser nähern Untersuchung des Denkens ergibt sich sofort, daß dasselbe kein Denken des Verstandes sei. Was der Satz hinsichtlich der Form zu wünschen übrig läßt, überlassen wir dem Leser zu beurtheilen. Das eben erwähnte Ergebniß wird von unserm Beurtheiler sofort bestritten.

„Zwar hat Hermes bereits in seiner Weise dargethan, „daß es gar kein sicheres" (wohl gemerkt!) „Erkennen „gebe, und daher auch von einem bereits erkannten „Sein, welches gegen das Nichtsein zu sichern sei, niemals die Rede sein kann, so daß der Satz vom Grunde „völlig nutzlos ist."

Versteht man diesen Satz, wie er nach der Construction und der Verbindung der einzelnen Glieder desselben verstanden werden muß, so besagt er, Hermes habe dargethan, es gebe kein sicheres Erkennen, und daraus die Folgerung gezogen, es könne von einem bereits erkannten Sein nicht die Rede sein. Hermes frühere Beweisführung soll also mit dem hier Gesagten in einem schneidenden Widerspruch stehen. So lang indeß der Beurtheiler jene Schlußfolgerung bei Hermes nicht nachgewiesen, lastet die Beschuldigung auf ihm, die wir hier mit Entrüstung gegen ihn aussprechen: daß er Hermes seinen eignen Unsinn angedichtet. Jedoch scheint es uns, es habe dies in den angeführten Worten auch eigentlich nicht gesagt werden sollen, sondern die Schlußfolge-

rung von dem „daher" ab zieht Herr Albert Kreuzhage selbst, und schreibt sie durch eine fasche Satz-Construction dem Hermes zu. Er wollte sagen: Hermes hat dargethan, daß es gar kein sicheres Erkennen gebe, und daraus folgt, daß u. s. w? Folgt dies aber wirklich? Warum hat der Beurtheiler das Wörtlein „sicher," welches im Vordersatz von der Erkenntniß prädicirt wird, nicht auch im Nachsatze wieder mit aufgenommen? Er mußte so folgern: Weil es kein sicheres Erkennen gibt, so kann auch von einem mit Sicherheit erkannten Sein nicht die Rede sein, wenn der Erkenntniß die Sicherheit nicht anderswoher, als aus ihr selbst wird. So gefaßt enthält der Satz keinen Widerspruch mehr; denn daß es bei dem Mangel einer sichern Erkenntniß, noch immer eine Erkenntniß, also auch ein erkanntes Sein geben könne, leuchtet von selbst ein. Oder — dies fällt uns eben ein — hat Herr Albert Kreuzhage sagen wollen, Hermes hätte von einer Erkenntniß gar nicht reden können, weil die Zuverlässigkeit des Ausspruchs des unmittelbaren Bewußtseins, welcher uns das Dasein der Erkenntniß bezeugen muß, noch nicht dargethan sei; so bitten wir ihn, seinen Blick etwas mehr nach unten zu wenden, und die Note (S. 148) zu lesen, in welcher es heißt: „Wenn ich mich hier in eine Untersuchung einlasse, die nur in der Voraussetzung der Zuverlässigkeit des Ausspruchs des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns angestellt werden kann, und wenn ich wirklich aus dieser Quelle schöpfen werde; so muß das ein greller Widerspruch mit dem Resultate des vorig. Abs. zu sein scheinen: man wolle deswegen hier vorläufig den §. 33 lesen." Diesen §. wolle der Beurtheiler selbst nachlesen, und uns die Mühe des Abschreibens ersparen.

„Allein auch davon abgesehen," fährt Herr A. K. fort, „enthält die Angabe, daß der Grund zu dem bereits vollbrachten Verstehen nur hinzukomme, um es" (was? das Verstehen?!) „gegen das Nichtsein zu sichern, eine Wi-

„dersinnigkeit, da es unmöglich ist, daß ein Verstehen „vollbracht werden könne ohne genetische Entwickelung, „mithin ehe erkannt worden, worin der Gegenstand be„gründet ist.“

Dem einsichtigen Leser muß es nachgerade einleuchten, daß wir es hier ebenfalls mit einem Manne zu thun haben, der durchaus nicht fähig ist, des Hermes philosophische Einleitung zu verstehen, und der daher ganz was Anderes hätte thun sollen, als sich zum Richter über die hermesische Philosophie aufwerfen. Welche Unbestimmtheit, welche schülerhafte Unsicherheit herrscht in diesem Satze! Wo hat Hermes gesagt, der Grund komme zu dem Verstehen hinzu? S. 150 der phil. Einl. heißt es: „Dieses neue Denken (eines Grundes) . . . . . kommt nun diesem vollbrachten Acte des Erkennens (dem Verstehen) als ein davon verschiedener neuer Act des Erkennens hinzu.“ Also das Denken des Grundes kommt dem Verstehen hinzu und nicht der Grund. Wo hat Hermes das Falsche, das Unsinnige behauptet: daß der Grund das Verstehen gegen das Nichtsein sichern solle? S. 150 der phil. Einl. wird der eben angeführten Stelle hinzugefügt: „damit das im ersten Acte bereits erkannte Sein (NB.) bestehend gemacht und gegen das Nichtsein gesichert werde.“ Also das erkannte Sein soll gegen das Nichtsein gesichert werden und nicht das Verstehen. Endlich soll es unmöglich sein, ein Verstehen zu vollbringen, ohne daß erkannt worden, worin der Gegenstand begründet ist. Hermes spricht hier von dem einfachen Acte des Erkennens, der in der Anwendung des Begriffs des Seins auf eine gegebene sinnliche Erscheinung von Seiten des Verstandes besteht. Dieser Act des Verstandes, nämlich der Gedanke, daß etwas sei, muß vollbracht sein, ehe das Denken, es müsse einen Grund haben, woher es sei, eintritt. Und man sollte denken, ein Schulknabe wäre fähig, einzusehen, daß der Gedanke, daß etwas sei, dem Gedanken, daß es einen Grund haben müsse, woher es sei, vorangehen müsse,

daß, wo nichts als existirend gedacht wird, auch nichts als begründet gedacht werden könne. Wir verstehen z. B. sehr gut, daß unser Mann in seinem Büchlein viel sinnloses Gerede gegen Hermes vorgebracht, ohne uns auch nur die Frage aufgeworfen zu haben, wie er dazu gekommen, wir haben eine vollkommne Einsicht in alle die Irrthümer, Imbecilitäten und Schnitzer jeder Art, wovon das Büchlein wimmelt, ohne uns um ihre „genetische Entwickelung" auch nur bekümmert zu haben.

„Und soll ihn (den Gegenstand) der Grund," fährt Herr A. K. fort, „gegen das Nichtsein schützen," (unmittelbar vorher sollte das Verstehen gegen das Nichtsein gesichert werden, hier ist es wieder der Gegenstand) „mithin sein Sein erst als wirklich bestehend machen, wie kann denn sein Verstehen vollbracht und sein Sein erkannt werden." (Oben ließ er in das vollbrachte Verstehen des Gegenstandes selbst die Einsicht in seine „genetische Entwickelung" mit eingeschlossen sein; hier ist dasselbe, wenigstens nach der Satzfolge zu urtheilen, weniger, als die bloße Erkenntniß des Seins des Gegenstandes) „ehe sein Sein als bestehend dargethan, mithin ehe es als Sein erkannt ist!"

Triumphirlich pflanzt unser Mann an das Ende dieses Satzes ein Ausrufungszeichen, als ob er Hermes auf einem Absurdum ertappt habe. „Wie," ruft er aus, „kann sein Sein erkannt werden, ehe sein Sein als bestehend dargethan, mithin ehe es als Sein erkannt ist!" Also ein Sein als bestehend darthun, und es als Sein erkennen ist ihm eins und dasselbe? Oder ist ihm dieses noch mehr als jenes? — Eines von beiden fordert das „mithin" gewiß. Ist ihm denn der Sinn der bisherigen Untersuchungen, die er sich doch in Uebersicht vorzulegen unterwunden hat, so fremd geblieben, daß er den Unterschied, den Hermes zwischen einem Erkennen des Seins und einem Fürwirklichhalten, oder — wenn er will — einem Fürbestehendhalten des Seins d. h. zwischen

Denken und Halten statuirt, nicht aufgefaßt hat? Hat er sich denn oben selbst nicht verstanden, wo er sagt: „Hermes habe dargethan, daß es kein sicheres Erkennen gebe," das heißt, richtig und in hermesischem Sinne ausgedrückt, daß es kein Erkennen gebe, welches, als solches, die Entschiedenheit über seine Wahrheit und die Wirklichkeit des Erkannten sicher stelle? In der That zeigt sich hier, wie durch das ganze Schriftchen, daß, wo unser Mann Hermes eigne Worte anführt, er dieselben selbst nicht versteht, wo er aber in seinen Relationen andere Worte braucht, als in der philosophischen Einleitung sich finden, er Hermes Widersprüche mit sich selbst, Unsinn und Absurditäten andichtet.

„Es wäre denn," fährt der Mann einlenkend fort, „daß sich alles nur in eine abstract subjective Spielerei mit bloßen Verstellungen auflösete, welche immerhin als seiende Vorstellungen gedacht und ohne ihren Grund gefaßt werden mögen, da es bei dergleichen auf Wahrheit und Wirklichkeit und so auch auf Philosophie gar nicht ankommt."

Wer uns diesen Satz interpretiren möchte! — Worauf bezieht sich das „Alles," was sich da auflösen soll? Auf das, was Herr Albert Kreuzhage eben vorher gesagt hat? — Nun so stimmen wir unbedenklich bei: es ist in der That schon eine wahre Spielerei, ein willkührliches Durcheinanderwerfen der sinnlosesten Sentenzen, und es braucht sich nicht erst darein aufzulösen. Allerdings müssen wir diese Vorstellungen auch leider! als in dem vorliegenden Schriftchen seiend denken; auch fassen wir sie ohne ihren Grund, um den wir uns nicht kümmern, und daß es dabei auf Wahrheit und Wirklichkeit nicht ankomme, ist auch ganz und gar unsere Meinung.

„Der so gefaßte Satz des Grundes wird dann als „aus einem Vermögen entspringend dargestellt, welches „das Vermögen zu begründen ist und Vernunft „genannt wird. Diese Vernunft denkt kein Object, son-

„dern sie denkt nur einen Grund zu dem vom Verstande „gedachten Object.“

„Die Vernunft denkt kein Object?“ — Wo sagt Hermes das? Ist denn der Grund, den sie denkt, kein Object? S. 154 der philos. Einl. heißt es wörtlich: „die Vernunft aber denkt in ihrem Begriff mit Nothwendigkeit ein neues Object, und setzt das Object erst durch eben dieses ihr nothwendiges Denken u. s. w.“ Und der Herr Albert Kreuzhage läßt den Hermes sagen: „die Vernunft denkt kein Object.“ Es will uns beinah scheinen, als habe unser Mann den Hermes im Zusammenhange gar nicht einmal gelesen, sondern hier einen Satz und da einen Satz herausgelesen, und dieselben zu einer übersichtlichen Darstellung des hermesischen Systems zusammengestoppelt. Denn diese Darstellung ist so unter aller Critik, daß man das hermesische System darin gar nicht wieder erkennt.

Unserm Leser wird es nicht auffallen, wenn wir ihm versichern, daß wir es nicht über uns gewinnen können, eine Arbeit, die uns schon genug Selbstüberwindung gekostet, weiter fortzusetzen. Er hat auch — sollten wir meinen — an den vorgelegten Proben genug, um uns zu glauben, wenn wie ihm versichern, daß wir im Stande wären, auch forthin von jedem einzelnen Satze, der nicht wörtlich aus der phil. Einl. ausgeschrieben ist, nachzuweisen, daß er gezüchtigt zu werden verdiene. Auf einige der empörendsten Unrichtigkeiten und Verfälschungen, die uns auf den nächstfolgenden Seiten in die Augen stachen, wollen wir hier nur noch hinweisen. Gleich auf der folgenden S. 48 läßt unser Mann Hermes den Begriff der Substanz aus dem Begriff des Grundes herleiten, also den Begriff der Substanz zu einem Vernunft-Begriff machen; „wie denn auch,“ heißt es da, „die Vernunft, sofern sie theoretisch sei, nur den einzigen Begriff des Grundes habe, aus welchem die Begriffe der Substanz, der Ursache und Wirkung u. s. w. hervorgegangen.“ Dies scheut der Mann sich nicht zu referiren,

während der hermesischen Philosophie die Lehre wesentlich ist, daß dieser Begriff ein Verstandes-Begriff ist, und dies ausdrücklich an mehreren Stellen, auch an der von Herrn A. Kreuzhage citirten, gesagt wird: S. 165 der phil. Einl. heißt es: „Der Verstand denkt aber ferner .... daß alles, was wir in der Wahrnehmung unterscheiden .... an einem Andern und zwar als Eigenschaft oder Zustand da sei, und daß dies Andere ... vor sich d. i. als Substanz ... dasei;“ und S. 432 lesen wir: „Weil der Verstand die eigentlichen Objecte des innern und äußern Sinnes, durch die Wahrnehmung derselben genöthigt, als etwas Unselbstständiges denken muß, so muß er sie, um sie noch als seiend denken zu können, als an einem Andern, das vor sich bestehe, seiend denken, und muß daher auch dieses selbstständige Andere, ungeachtet dieses durch keinen Sinn wahrgenommen wird, als seiend denken. Dieses ist die Entstehung des Begriffes der Substanz u. s. w.“ Aus dem Begriff des Grundes aber leitet Hermes S. 172 u. ff. den Begriff des Bedingten, den Begriff der Ursache, der Kraft, des Absoluten ab. Und unser Mann schämt sich nicht, zu sagen, Hermes habe den Begriff der Substanz aus dem Begriff des Grundes hervorgehen lassen? Er scheut sich nicht, nachdem S. 49 und 50 die hermesische Lehre — gewiß nicht mit Wissen und Willen — durch Entstellungen, Verstümmelungen, durch die absurdesten Combinationen wahrhaft mißhandelt hat, S. 51 als das Resultat der bisherigen Untersuchungen den Satz anzugeben: „Wir halten etwas nothwendig für wirklich, weil wir es nothwendig für wirklich halten.“ Ist denn dieser Satz, der den baarsten Unsinn ausspricht, einerlei mit folgendem: „Wir halten etwas nothwendig für wirklich, weil wir das nothwendige Fürwirklichhalten dieses Fürwirklichhaltens haben? Und ist dieser Satz in der That das Resultat der bisherigen Untersuchungen über die Wirklichkeit? Der Leser wolle in der phil. Einl. die Seiten von 192 — 195 lesen, und sich diese Frage selbst beant-

worten. Herr Albert Kreuzhage scheut sich endlich nicht, Hermes, weil er auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft das Erwünschte nicht gefunden, dasselbe auf dem Gebiete der practischen Vernunft suchen zu lassen: „Wir sind von empirischen Thatsachen ausgehend," heißt es bei unserm Manne S. 51, „wieder zu ihnen zurückgekehrt, mit dem Resultate, daß die theoretische Vernunft für sich allein nicht weiter kommen könne. Also (NB.) müssen wir denn jetzt in das Gebiet der practischen Vernunft übergehen, und hier die Frage aufwerfen: „„ob es ein sicheres Fürwahrannehmen aus dem Beweggrunde practischer Zwecke gebe"" (verwiesen wird auf S. 202 der phil. Einl.). Dies referirt der Mann, während Hermes hier in der Fundamentalphilosophie die Grundlage gefunden hat, auf der er ohne Weiteres die ganze Metaphysik, den Beweis für die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt und für das wirkliche Dasein Gottes erbauen kann; dies referirt er, während Hermes überzeugt war, daß die practische Vernunft nie das, was die theoretische Vernunft nicht vermag, ersetzen kann? S. 215 der phil. Einl. heißt es in dieser Beziehung: „Im Gegentheile ist, wie sich hier zeigt, die Möglichkeit aller Pflichtgebote, und folglich aller Nothwendigkeit aus dem Beweggrunde der Pflicht für wirklich und wahr anzunehmen, bedingt durch ein vorläufiges ungezweifeltes Fürwirklichhalten der Welt." Soll aber vielleicht das vorgelegte Resultat, die absurdeste aller Absurditäten, so wie der angegebene völlig verkehrte Gang der Untersuchung aus den confusen, den Hermesischen Untersuchungen an den meisten Stellen völlig fremd gebliebenen, Demonstrationen des Herrn Albert Kreuzhage sich ergeben, (wofür übrigens die Stelle auch nicht das leiseste Anzeichen enthält); — nun so haben wir dagegen nichts zu erinnern.

Sollten in Zukunft gereifte Männer und competente Richter gegen die hermesische Philosophie auftreten; wir werden ihnen mit dankbarer und achtungsvoller Gesinnung

Rede stehen, und die etwa nachgewiesenen Irrthümer in derselben gern und aufrichtig eingestehen; aber mit Beurtheilungen, wie die vorliegende von Herrn Albert Kreuzhage ist, wird sich diese Zeitschrift wenigstens forthin nicht mehr befassen.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Geschichtliche Erörterung des gemeinen und besondern Censur-Rechtes in der Erzdiöcese Köln.

Das Censur-Recht, welches gegenwärtig die Kirche und der Staat mit großem Interesse ausüben, ist unseres Wissens etwas den alten Gesetzgebungen Unbekanntes. Man wird sich darüber auch nicht sehr wundern, wenn man nur erwägt, daß eine Censur, insbesondere eine prävenirende Censur, wie sie gewöhnlich jetzt ausgeübt wird, erst seit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts nach der Erfindung und Verbreitung der Buchdruckerkunst Bedeutung und Anwendung erhalten konnte. Allerdings läßt sich nicht leugnen, daß die Kirchen- und Staatsbehörden mit großer Strenge darüber gewacht haben, wie die vielen Titel de haereticis et schismaticis der kirchlichen und Staatsgesetze beweisen, daß keine falschen, schädlichen und gefährlichen, das Kirchen- und Staatswohl bedrohenden und zerstörenden Lehren und Schriften verbreitet würden, und daß sie, wenn dergleichen Schriften und Lehren zum Vorschein kamen, dieselben mit ihrer ganzen Macht, oft mit der fürchterlichsten Strenge beseitigten und unterdrückten *). Wer aber darin eine Censur erkennen wollte, würde die verschiedenartigsten Dinge mit einander verwechseln. Freilich sind die Bücher, welche für den öffentlichen und privaten Gebrauch der Kirche bestimmt wurden, entweder von den Kirchenobern selbst, oder unter deren unmittelbaren Aufsicht und Leitung verfaßt worden; wenn es aber nicht geschehen ist und sie dennoch zu jenem Gebrauche gelangten, so geschah

*) Eine Erörterung dieses Gegenstandes, welcher ein mehrseitiges Interesse darbietet, behalten wir uns für eine andere Zeit vor.

dieses immer entweder unter ausdrücklicher oder stillschweigender Beistimmung und Billigung der Kirche; aber daß eine Schrift überhaupt, wessen Inhaltes sie auch sein möge, vor ihrer allgemeinen Verbreitung unter das Publicum, zuerst der Kirchen- und Staatsbehörde zur Prüfung und Genehmigung vorgelegt werden sollte, darüber finden wir vor dem oben erwähnten Zeitpuncte keine Verordnung. Es fragt sich darum: wann wurden Censurgesetze erlassen, wer erließ dieselben, und welche Gestaltungen und Anordnungen haben sie im Laufe der Zeiten erlitten?

Gemeines Censurrecht.

Merkwürdig bleibt es für die Literaturgeschichte, daß die erste Censur-Verordnung von dem Papste Alexander im Jahre 1501 ausgegangen ist. Natalis Alexander sagt darüber in seiner histor. ecclesiast. secul. XV et XVI. cap. 1. art. XI.: puritatis fidei conservandae studio, typographis prohibuit sub poena excommunicationis, ne libros, tractatus aut scripta quaevis typis mandarent sine episcoporum licentia, praevio huiusmodi operum examine concedenda. Vergebens sucht man die darüber sprechende constitutio in dem Bullarium magnum; sie findet sich aber in den Annales ecclesiastici des Oderich Raynaldus. Vergl. Tom. XIX. pag 514. Der Papst verbreitet sich zuerst über den guten wie auch schlechten Einfluß der Buchdruckerkunst, verordnet dann, daß alle Bücher, bevor sie gedruckt, den Ordinariaten zur Prüfung und Genehmigung vorgelegt werden sollen; im Uebertretungsfalle fallen die Buchdrucker in die poena excommunicationis latae sententiae und in eine von dem vernünftigen Ermessen der Bischöfe abhängende Geldstrafe. Weil die annales ecclesiastici des Raynaldus nicht Allen zur Hand sind; sodann auch in der erwähnten constitutio auf die Rheingegenden und namentlich auf die Diöcese Köln Rücksicht genommen wird; darum wollen wir die hier in Betracht kommende Stelle etwas ausführlich mittheilen. Sicut, sagt der Papst, ars impressoria literarum utilissima habetur ad faciliorem multiplicationem librorum probatorum et utilium, ita plurimum damnosum fuit, si illius artifices ea arte perverse uterentur, passim imprimendo, quae perniciosa sunt. Debent igitur impressores ipsi merito compisci opportunis remediis, ut ab eorum impressione desistant, quae fidei catholicae contraria fore noscuntur vel adversa, aut in mentibus fidelium possunt verisimiliter scandalum gene-

rare; unde nos, qui illius locum tenemus in terris, qui ad illuminandum hominum mentes, et errorum tenebras exterminandum descendit e coelis, cum fideli relatione intellexerimus, artificio dictae artis plurimos libros atque tractatus in diversis mundi partibus, praesertim Coloniensi, Moguntina, Trevirensi, Magdeburgensi provinciis fuisse impressos, in se varios errores ac perniciosa dogmata, etiam sacrae christianae religioni inimica continentes, et in dies etiam passim imprimi, huiusmodi detestandae labi sine ulteriori dilatione occurrere cupientes, ut ex commisso desuper pastorali officio tenemur, omnibus et singulis dictae artis impressoribus, et illorum obsequiis quomodolibet insistentibus, et se circa earum imprimendi artem quoquomodo exercentibus in provinciis praedictis degentibus sub excommunicationis latae sententiae poena, quam eo ipso, si contra fecerint, incurrisse noscantur, et poena pecuniaria per venerabiles fratres nostros Coloniensem, Moguntinensem, Trevirensem et Magdeburgensem archiepiscopos, vel eorum vicarios in spiritualibus generales aut officiales, quemlibet videlicet eorum in provincia sua pro eorum arbitrio imponenda et exigenda ac camerae apostolicae applicanda, auctoritate apostolica praesentium tenore districtius inhibemus, ne de cetero libros, tractatus, aut scripturas qualescunque imprimere, aut imprimi facere quoquomodo praesumant, nisi consultis prius super hoc archiepiscopis, vel vicariis aut officialibus praefatis, ac eorum speciali et expressa impetrata licentia gratis concedenda, quorum conscientias oneramus, ut antequam licentiam huiusmodi concedant, imprimenda diligenter examinent, sive a peritis et catholicis examinari faciant et procurent, ac diligenter advertant, ne quid imprimatur, quod orthodoxae fidei contrarium, impium ac scandalosum existat. Alexander dehnte die erlassene Verordnung auch auf die bereits gedruckten Bücher aus. Deswegen mußten nicht die Drucker, sondern auch alle andern Besitzer von Büchern ein Inventar derselben anfertigen, und dasselbe nebst den als verdächtig bezeichneten Büchern innerhalb einer vom Bischofe zu bestimmenden Frist einreichen und zwar unter den oben erwähnten Strafen; alle derartigen Bücher sollten dann verbrannt werden. Endlich soll mit allem Fleiße darnach geforscht werden, welche den Druck solcher Bücher besorgt haben; sind dieselben der Ketzerei verdächtig, so sollen sie mit allen möglichen kirchlichen Strafen belegt werden; diese Strafen können nach

Maßgabe der Umstände geschärft und abermals geschärft werden mit Ausschließung aller Berufung, und im äußersten Falle soll der weltliche Arm zu Hülfe genommen und auf sein Verlangen wird ihm die Hälfte der Strafgelder zugesichert. Auch diese Stelle ist zu bedeutsam, als daß wir sie unsern Lesern vorenthalten könnten. Sie lautet: quia parum esset adversus futuras impressiones providere, nisi quae iam fere noscuntur erronea, impia et scandalosa supprimantur, eisdem archiepiscopis, vicariis, vel officialibus mandamus auctoritate praedicta, ut videlicet quilibet eorum in dicta provincia sua maneant et requirant auctoritate nostra omnes et singulos impressores, ac personas alias cuiuscunque dignitatis, status, gradus, ordinis, conditionis vel praeeminentiae existant, ut omnia et singula inventaria librorum et tractatuum quorumcunque impressorum, ac libros et tractatus impressos, in quibus per archiepiscopos sive vicarios, aut officiales praedictos, aut eorum singulos aliqua fidei catholicae contraria, impia, adversa, scandalosa, aut male sonantia contineri indicatum sive declaratum fuerit, omni fraude ac dolo cessantibus, infra terminum eorum arbitrio praefigendum eorum eis respective praesentent et consignent, sub simili excommunicationis latae sententiae et eorum arbitrio exigenda pecuniaria poena, ut praefertur incurrenda, studeantque sic impressos etiam alios, prout expedire putaverint, ad eos deferri et delatos comburi facere, et ne quispiam illos legere vel tenere praesumat, sub similibus censuris et poenis auctoritate nostra prohibere, nec omittant diligenter inquirere, quibus procurantibus tales libri impressi fuerint, quare de causa illud procuraverint in fidei catholicae, quam profitentur, detrimentum, et an procuratores ipsi de aliqua haeresi suspecti sint, contradictores quoslibet et rebelles etiam, cuiuscunque dignitatis, status, gradus, ordinis et conditionis, nec non communitates, universitates et collegia quaecunque per excommunicationis, suspensionis et interdicti aliasque sententias, censuras et poenas ecclesiasticas cum illarum aggravatione et reaggravatione, appellatione postposita, compescendo, invocato etiam, si opus fuerit, auxilio brachii saecularis, cui, ut opem diligentius ferant, medietatem dictae poenae pecuniariae, quam exegerit, applicamus. Zum Schlusse werden alle entgegen stehenden Verordnungen und Gesetze aufgehoben und alle früher den Buchdruckern verliehenen Prärogative zurückgenommen.

Aber die Verordnung Alexanders VI. hatte noch lange nicht dem Uebel gänzlich abgeholfen. Denn vierzehn Jahre später, im Jahre 1515, erließ der Papst Leo X. unter Zustimmung der fünften lateranensischen Synode eine noch weit strengere Bulle gegen den Mißbrauch der Buchdruckerkunst.

In dieser Bulle, welche beginnt: Inter solicitudines nostris humeris incumbentes, erwähnt der Papst zuerst des herrlichen Einflusses, welchen die in seine Zeiten fallende Erfindung, Erweiterung und Verbesserung der Buchdruckerkunst auf die Verbreitung der profanen und religiösen Wissenschaften ausübe, sodann auch der beim päpstlichen Stuhle eingegangenen Klagen über den Mißbrauch jener schönen Kunst sowohl bei der Uebersetzung griechischer, hebräischer, arabischer und chaldäischer Werke, als auch bei der Abfassung neuer, entweder in der Landes- oder der lateinischen Sprache, wodurch Irrthümer im Glauben, schädliche und der christlichen Religion entgegengesetzte Lehren verbreitet, und der gute Ruf einiger Personen, selbst solcher, die in hohen Würden glänzten, angetastet würden. Um nun dem Mißbrauch einer so löblichen und nützlichen Erfindung Einhalt zu thun, verordnet der Papst: in der Stadt Rom solle keine Schrift gedruckt werden ohne vorhergegangene Prüfung und Genehmigung des päpstlichen Vicarius und des Magister des sacri palatii; in den übrigen Diöcesen der christlichen Welt nicht ohne vorhergegangene Prüfung und Genehmigung des Bischofs in eigener oder der Person eines Bevollmächtigten und des Inquisitor haereticae pravitatis. Diese Prüfung mußte mit Fleiß angestellt und die Genehmigung zum Drucke durch die eigene Namens-Unterschrift unter der Strafe der Excommunication **unentgeldlich** und **ohne Verzug** ertheilt werden.

Wir glauben, manchen Lesern einen Gefallen zu erweisen, wenn wir die eigenen Worte des Papstes hieher setzen. Diese sind folgende: Volentes igitur de opportuno super his remedio providere, sacro hoc approbante concilio, ut negotium impressionis librorum huiusmodi eo prosperetur facilius, quo deinceps indago solertior diligentius et cautius adhibeatur, statuimus et ordinamus, quod de cetero perpetuis futuris temporibus nullus librum aliquem seu aliam quamcunque scripturam, tam in urbe nostra, quam aliis quibusvis civitatibus et dioecesibus imprimere seu imprimi facere praesumat, nisi prius in urbe per vicarium nostrum et sacri palatii magistrum; in aliis vero civitatibus et dioecesibus per episcopum vel alium habentem peritiam

scientiae libri, seu scripturae huiusmodi imprimendae, ab eodem episcopo ad id deputandum, ac inquisitorem haereticae pravitatis, civitatis sive dioecesis, in quibus librorum impressio huiusmodi fieret, diligenter examinentur, et per eorum manu propria subscriptionem, sub excommunicationis sententia, gratis et sine dilatione imponendam, approbentur. Wir sehen, daß diese Verordnung sich nur auf den Drucker eines Werkes erstreckt, und daß die Erlaubniß zum Drucke nach vorheriger sorgfältigen Prüfung und in Ermangelung eines Verweigerungsgrundes unter der Strafe der Excommunication der Censoren unentgeldlich und unverzüglich durch eigenhändige Unterschrift ertheilt werden sollte.

Wer aber eine Schrift ohne diese Erlaubniß druckte, der verfiel in folgende Strafen: 1) die gedruckten Bücher wurden in Beschlag genommen und öffentlich verbrannt; 2) der Drucker mußte hundert Ducaten mit Verzichtleistung auf Wiedererstattung an die apostolische Kammer zahlen; 3) seine Druckerei wurde ein fortlaufendes Jahr geschlossen; 4) er war in den Kirchenbann verfallen; 5) bei zunehmender Hartnäckigkeit sollte er durch den Diöcesan-Bischof oder den päpstlichen Vicar nach dem Befunde des Thatbestandes durch alle Rechtsmittel gezüchtigt werden. Diese Strafbestimmungen hat der Papst folgender Maßen ausgedrückt: Qui autem secus praesumpserit, ultra librorum impressorum amissionem et illorum publicam combustionem, et centum ducatorum fabricae Principis Apostolorum de urbe sine spe remissionis solutionem, ac anni continui exercitii impressionis suspensionem, excommunicationis sententia innodatus existat; ac demum ingravescente contumacia, taliter per episcopum suum, vel vicarium nostrum respective per omnia iuris remedia castigetur, quod alii eius exemplo similia minime attentare praesumant.

Allein diese so ernstliche und durch sehr harte Strafen eingeschärfte Verordnung gegen den Druck und die Verbreitung verderblicher Bücher hatte noch lange nicht den erwünschten Erfolg. Ein und dreißig Jahre später auf der Synode zu Trident kamen wieder vielfache Aeußerungen vor über den Mißbrauch der Buchdruckerkunst. Schon in der vierten Sitzung in dem Decrete de editione et usu sacrorum librorum hat die Synode sich nachdrücklich dagegen ausgesprochen, und zur Abwehrung desselben die Strafe des Kirchenbannes und die von Leo X. festgesetzte Geldstrafe erneuert. Weil der Sinn dieses Decretes in einzelnen Theilen

verschieden aufgefaßt werden kann, so wollen wir dasselbe einer kurzen Erklärung unterwerfen. Erstlich erklärt die Synode in Beziehung auf die lateinischen Ausgaben der heiligen Schriften: ut haec ipsa vetus, et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, et in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Man wird bald bemerken, daß die richtige Auffassung dieser Stelle einzig und allein von der Bedeutung des Wortes "authentica" abhängig ist. Darum fragt es sich zuvörderst, welche Bedeutung die Väter der Tridentiner Synode in dieses Wort gelegt haben? Man hat behauptet, die Väter hätten dadurch, daß sie die lateinische vetus et vulgata editio der heil. Schrift authentica genannt hätten, gesagt, sie stimme im Wesentlichen mit dem Grundtexte überein. Die Richtigkeit dieser Behauptung ist erstlich abhängig von der grammatischen Bedeutung des Wortes authenticus, sodann von der Modification, welche das in Rede stehende Wort in dem erwähnten Decrete erlitten hat. Was bedeutet erst authenticus seiner Etymologie nach? Der ursprünglichste Stamm von authenticus, *αὐθεντικός*, ist *αὐθέντης* und dieses war in den ältesten Zeiten gleichbedeutend mit *αὐτόχειρ*, bezeichnete also denjenigen, der etwas mit eigener Hand thut. Diese Bedeutung wurde indeß dahin erweitert, daß durch *αὐθέντης* der Urheber und Hervorbringer einer jeden Handlung oder auch eines jeden Gegenstandes bezeichnet wurde, also das griechische *αὐθέντης* gerade dasselbe bedeutete, was das lateinische auctor. In beiden Sprachen bildeten sich nun die Wörter *αὐθεντία* und auctoritas, und zwar erstlich in der allgemeinen Bedeutung von Urheberschaft, zweitens in der besondern von Urheberschaft mit einer besondern Berechtigung zu derselben. In beiden Bedeutungen findet sich auch das Adjectivum *αὐθεντικός* und authenticus. In dem erstern Sinne nennen wir alle Werke, insbesondere Schriften und Bücher authentisch, welche wirklich von denjenigen abstammen, denen sie beigelegt werden; und es ist authenticus offenbar gleichbedeutend mit genuinus, und bezeichnet das Gegentheil von spurius und suppositus. In dem zweiten nennen wir eine Schrift oder ein geschriebenes Document authentisch, wenn es gerade von dem erlassen oder verfaßt wurde, welcher hierzu berechtigt war. Daher die Ausdrücke lex authentica, decretum authenticum, instrumenta authentica. Welche Bedeutung un-

terliegt nun dem Worte authenticus in dem gegenwärtigen Decrete der Tridentiner Synode? Die Väter sagen: es würde nicht von unerheblichem Nutzen für die Kirche Gottes sein, wenn ausgemacht sei, welche denn aus allen vorhandenen lateinischen Uebersetzungen für authentisch gehalten werden soll. Darum erläßt es den oben erwähnten Beschluß. Die lateinische Kirche war wirklich in der Lage, daß sie eine lateinische Uebersetzung der Schrift nicht entbehren konnte; darum ist der Nutzen leicht einzusehen, dessen die Synode Erwähnung thut. Sollte nun die Synode das Wort authentisch in der erstern Bedeutung gebraucht haben; so hätte sie sagen müssen, die alte versio vulgata sei ächt. Allein man sieht bald, daß diese Bedeutung auf eine vorhandene Uebersetzung nicht anwendbar ist. Die Synode konnte um so weniger darauf verfallen, weil sie in derselben Sitzung in dem vorhergehenden Decrete alle canonischen Bücher des A. u. N. T. angegeben hatte. Sie kann also das Wort nur in dem zweiten Sinne gebraucht haben; sie nennt die lateinische vulgata deswegen authentisch, weil gerade die Bestimmung des öffentlichen Gebrauches bei kirchlichen Verhandlungen von der Auctorität ausging, welche dazu besonders berechtigt war; darum sollte keiner sich unterstehen, diese Uebersetzung zu verwerfen. Die Synode hat also nur erklärt, die lateinische vulgata soll gesetzliches Ansehen haben. Allerdings wollen wir einräumen, daß die tridentinische Synode die vulgata versio allen andern vorzog, eines Theils wegen ihres Alterthums, dann auch wegen ihrer wesentlichen Uebereinstimmung mit dem Grundtexte. Dieses dürfte auch wohl das Einzige sein, was sich aus diesem Decrete über das Verhältniß der lateinischen vulgata zum Grundterte ableiten läßt. Am allerwenigsten aber kann durch dieses Decret der Gebrauch des Grundtextes untersagt sein. Denn die Synode sagt nur, unter allen vorhandenen lateinischen Uebersetzungen soll die vetus et vulgata editio wegen ihres langjährigen Gebrauches in der Kirche bei allen kirchlichen Verhandlungen öffentliche Gültigkeit haben. Selbst der Schluß dieser Stelle: nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat, sagt nur, wenn man das Meiste in denselben hineinlegt, daß bei einer kirchlichen Verhandlung die lateinische vulgata dem Grundtexte gegenüber nicht verworfen werden dürfe; aber daß der Grundtext nicht gebraucht werden solle, oder die vulgata über denselben zu stellen sei, ist in diesen Worten nicht enthalten. Dieses ist um so weniger der Fall, weil die Synode

die damalige lateinische vulgata nicht als fehlerfrei erkannte, und deshalb verordnete, daß eine ganz verbesserte Ausgabe besorgt werden sollte.

Die Synode verordnet dann ferner, daß die heil. Schrift in allen Stellen, welche Glaubens- und Sittenlehren betreffen, nach dem Sinne der Kirche und der Uebereinstimmung der heiligen Väter erklärt werden solle, selbst dann, wenn diese Erklärungen einmal der Oeffentlichkeit übergeben würden, und kommt auf unsern eigentlichen Fragepunct. Sed et impressoribus modum in hac parte, ut par est, imponere volens, qui iam sine modo, hoc est, putantes sibi licere quidquid libet, sine licentia superiorum ecclesiasticorum, ipsos sacrae scripturae libros, et super illas annotationes et expositiones quarumlibet indifferenter, saepe tacito, saepe etiam ementito praelo, et quod gravius est, sine nomine auctoris imprimunt, alibi etiam impressos libros huiusmodi temere venales habent; decernit et statuit (sacrosancta synodus) ut posthac s. scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimatur; nullique liceat imprimere vel imprimi facere quosvis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere, aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab Ordinario, sub poena anathematis et pecuniae, in canone Concilii novissimi Lateranensis opposita. Wir sehen erstlich aus dieser Stelle, daß ungeachtet der strengen Verordnung des Papstes Leo X. die Buchdrucker geglaubt hatten, sie dürften alles drucken ohne Erlaubniß der kirchlichen Obern, selbst die Bücher der heil. Schrift mit Bemerkungen und Erläuterungen, bald mit verschwiegenem, bald mit erlogenem Druckorte, sogar, was wichtiger ist, ohne den Verfasser zu nennen; sodann auch, daß sie derartige anderwärts gedruckte Bücher zum Verkaufe boten. Um diesem Unfuge ein Ende zu machen, verordnet die Synode erstens, es sollen von der heil. Schrift überhaupt (kann nur vom Grundtexte verstanden werden), insbesondere von der alten lateinischen vulgata ganz verbesserte Ausgaben veranstaltet werden; zweitens verbietet die Synode ohne vorherige Prüfung und Genehmigung des Ordinarius unter der Strafe der Excommunication und der von der lateranensischen Synode bestimmten Geldstrafe den Druck, den Verkauf, den Gebrauch, sogar den Besitz aller anonymer Bücher de rebus sacris. Um den Sinn des Decretes richtig aufzufassen, kommt es darauf an, was die Synode verstanden

hat unter dem Ausdrucke „quosvis libros de rebus sacris.“ In der ältern und neuern Zeit hat man der Stelle eine sehr weite Ausdehnung gegeben, man wollte darunter alle anonyme Schriften ohne Ausnahme verstehen. So heißt es in der Vorrede zu den Regeln des Index librorum prohibitorum am Ende derselben: propter nostrorum temporum malitiam, ne in posterum libri sine nomine auctoris edantur, decreto quartae sessionis Tridentini Concilii, sub fel. rec. Paul. III quod incipit „sed impressoribus etc.“ provisum est. Allein der einfache Ausdruck des Decretes beweist, daß man dasselbe in der angeführten Stelle zu weit ausgedehnt habe. Andere behaupten, der Beschluß der lateranensischen Synode sei hier bestätigt worden. So Palavicini hist. Concil. Trident. lib. 6. cap. 15: De typographis decretum proximae synodi Lateranensis confirmatum est, et poena ibi statuta, si quando absque ordinarii facultate libros imprimerent. Von einer solchen Bestätigung findet sich im Decrete nicht das Mindeste; zudem erhellet ausdrücklich aus demselben, daß die im Uebertretungsfalle bestimmte Strafe nur bestehe in der poena anathematis und der poena pecuniae, nämlich einer Geldstrafe von hundert Ducaten.

Der andern Strafen der lateranischen Synode geschieht gar keine Erwähnung. Richtiger als Palavicini sagt darum Sarpi in seiner hist. concil. Trident. lib. 2 über die vierte Sitzung, die Synode habe das in Rede stehende Verbot erlassen sub poena anathematis et mulcta in canone Concilii novissimi Lateranensis opposita. Freilich war man Anfangs geneigt, das Gesetz der mehrmals erwähnten lateranensischen Synode zu bestätigen; allein mehrere Väter bemerkten, wie Palavicini a. a. O. erzählt: curam hanc ordinariis haud universe demandandam, quorum multis doctrina deesset ad iudicandum, multis animus ad resistendum. Auch in der neuern Zeit wollte man das Decret auf alle theologische Bücher ohne Ausnahme ausdehnen. Dagegen ist erstlich zu bemerken, sollte es überhaupt darauf Anwendung finden können, so kann dieses nach dem klaren Buchstaben des Decretes nur bei den anonymen der Fall sein. Ob es aber darauf Anwendung finden könne, hängt ab von dem Sinne der res sacra und sofort eines liber de rebus sacris. Das Decret ist überschrieben: de editione et usu sacrorum librorum. Sacri libri sind aber nach dem einstimmigen kirchlichen und theologischen Sprachgebrauch die Bücher der heil. Schrift; diese werden aus dem einfachen Grunde so genannt,

weil sie res sacras enthalten, also sich über Gott und göttliche Dinge verbreiten, und unter der Leitung des heil. Geistes abgefaßt wurden. Daß die Synode dieses unter res sacrae verstanden habe, gehet aus den nachdrücklichen und wiederholten Klagen hervor, daß die Buchdrucker sogar die heil. Schrift mit Bemerkungen und Erläuterungen unbekümmert um die geistlichen Obern herausgegeben hätten, und dem eingeschärften Gebote, daß dieses nicht mehr geschehen solle. Unter den res sacrae verstehen wir daher den Inhalt der heil. Schrift, in so fern dieser besteht in Glaubens- und Sittenlehre, weil angenommen werden muß, daß dieser Inhalt unter der Leitung des heil. Geistes ist abgefaßt worden, und die Synoden denselben auch von dem übrigen Inhalte trennen. Libri de rebus sacris sind daher solche, welche sich über die christliche Glaubens- und Sittenlehre verbreiten, daher nur theologische Bücher im engern Sinne, und keine andern; und eine vorhergehende Prüfung und Genehmigung des Ordinarius ist nur dann erforderlich, wenn ein solches Buch ohne Benennung des Verfassers gedruckt wird, und in keinem andern Falle. Dadurch wird keineswegs behauptet, daß alle andern derartigen unter dem Namen des Verfassers erscheinenden Schriften der Macht des Ordinarius nicht unterworfen seien. Er konnte, wenn er den Inhalt des Buches mit der Kirchenlehre nicht übereinstimmend oder auf irgend eine Weise anstößig fand, dasselbe verbieten, und nach Befund der Sache den Verfasser zur Rechenschaft ziehen, ihn entweder zum Widerruf nöthigen, oder ihn als Häretiker verfolgen und strafen. Aber der Ordinarius ist nach dem gegenwärtigen Decrete nicht berechtigt, eine prävenirende Censur auszuüben an derartigen Schriften, und ihre Verfasser aus dem Grunde, weil sie diese Censur nicht nachgesucht haben, zu verfolgen und zu strafen. Es klärt sich auch hierdurch auf, warum die theol. Schriften sine nomine auctoris vor der Herausgabe censirt sein sollen.

Die Synode von Trident hat also in der vierten Sitzung das prävenirende Censurrecht des Ordinarius auf solche Bücher beschränkt, welche sich über die christliche Glaubens- und Sittenlehre verbreiten. Wie läßt sich diese Beschränkung mit den vielfachen Klagen auf der Tridentiner Synode über den Mißbrauch der Presse vereinigen? Die fünfte lateranensische Synode unterwirft alle Bücher ohne Ausnahme der kirchlichen Censur, und keines sollte unter Bedrohung harter kirchlicher und weltlicher Strafen ohne dieselbe erscheinen. Die Verordnung eben dieser Synode mußte wegen ihrer großen

Ausdehnung, indem sie die ganze Wissenschaft unter die Oberaufsicht der Kirche stellte zu vielfachen Uebertretungen und Umgehungen Veranlassung geben. Schon aus diesem Grunde sind die Klagen in der vierten Sitzung der Tridentiner Synode sehr begreiflich. Zu denselben kommen noch die gewaltigen Wirkungen der Reformation in Deutschland und den übrigen europäischen Ländern. Wie konnte die Kirche in den Ländern dem Mißbrauch der Presse durch ihre prävenirende Censur noch Schranken setzen, wo man ihre Auctorität nicht anerkannte, sondern dieselbe kühn verachtete? Wie leicht konnten aus den protestantischen Ländern schädliche und verderbliche Bücher in das Gebiet der Kirche hinübergebracht werden? Dazu kam noch, daß vor dem fünften lateranensischen Concil viele Bücher waren gedruckt worden, auf welche die Bulle Leo X. keine Anwendung finden konnte. Aus allen diesen Gründen war man zur Zeit der Synode von Trident über die Unzulänglichkeit einer prävenirenden Censur, um die Kirche gegen den Mißbrauch der Presse zu schützen, vollkommen überzeugt. Dieses erhellet offenbar aus dem Decrete de librorum dilectu der achtzehnten Sitzung der erwähnten Synode. Cum, heißt es, omnium primum animadvertit (sacrosancta synodus), hoc tempore suspectorum et perniciosorum librorum, quibus doctrina impura continetur, et longe lateque diffunditur, numerum nimis excrevisse, quod quidem causa fuit, ut multae censurae in variis provinciis, et praesertim in alma urbe Roma pro quodam zelo editae fuerint, neque tamen huic tam magno ac pernitioso morbo salutarem ullam profuisse medicinam. Aus denselben Gründen hatte bereits früher der Papst Paul IV. durch einen Ausschuß von Gelehrten ein Verzeichniß der verderblichen und bis auf seine Zeit erschienenen Bücher anfertigen lassen und dasselbe promulgirt. Man fand diese Sache zu Rom so wichtig, daß man abermals mit einer Untersuchung und Erledigung derselben die Tridentiner Synode beauftragte. Vgl. Sarpi's Hist. Concil. Trident. lib. 4. sess. 18. und Palavicini's Histor. etc. lib. 15. cap. 18. Dieses geschah von dem Papste Pius IV. Dieser spricht sich darüber in seiner Bulle „Dominici gregis custodiae" in folgender Weise aus: cum autem aptissimum ei malo (lectioni librorum ab haereticis editorum) remedium esse sciremus, si componeretur atque ederetur index sive catalogus librorum, qui vel haeretici sint, de haeretica pravitate suspecti, vel certe moribus vel pietati noceant, id negotium ad sacram

Tridentinam synodum reieceramus. Die Synode übernahm wirklich dieses schwierige und wichtige Geschäft und wählte einen Ausschuß hierzu aus vielen Bischöfen und gelehrten Theologen. Denn so fährt der Papst fort: ea (synodus) vero ex tanta Episcoporum, et aliorum doctissimorum virorum copia delegit ad eum conficiendum indicem multos cum doctrina, tum iudicio insignes praelatos ex omnibus fere nationibus. Dieser Ausschuß sollte nun das erwähnte Verzeichniß anfertigen und darüber der Synode zu seiner Zeit Bericht erstatten; zugleich wurde bekannt gemacht, daß jede Erinnerung in Betreff dieser und anderer Sachen bei der Synode gütige Aufnahme finden werde. Denn so heißt es ferner in dem eben erwähnten Decrete: censuit (synodus) ut delecti ad hanc disquisitionem patres de censuris librisque, quid facto opus esset, diligenter considerarent, atque etiam ad eandem sanctam synodum suo tempore referrent; quo facilius ipsa possit varias et peregrinas doctrinas, tamquam zizania, a christianae veritatis tritico separare, deque his commodius deliberare et statuere, quae ad scrupulum ex complurium animis eximendum, et tollendas multarum querelarum causas, magis opportuna videntur. Haec autem omnia ad notitiam quorumcunque deducta esse vult, prout etiam praesenti decreto deducit; ut, siquis ad se pertinere aliquo modo putaverit, quae vel de hoc librorum et censurarum negotio, vel de aliis, quae in hoc generali concilio tractanda praedixit, non dubitet a sancta synodo benigne auditum iri.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Beilagen zu der Geschichte des h. Rockes unseres Heilandes im 25. Heft.

Es möchte manchem Verehrer jener ehrwürdigen Antiquität nicht unangenehm sein, hier einige Referate aus selten gewordenen Werken über einige Ausstellungen des h. Rockes zu lesen, und sie nebst einigen betreffenden Verordnungen der Vergessenheit entrissen zu sehen; deßhalb schicken wir hier jener Erzählung einige derselben nach, die sich auf S. 200, 203 des 25. Heftes zunächst beziehen, und wovon die letzte die Ausstellung im Jahre 1810 betrifft.

1) In der „Medulla gestorum trevirensium, oder clärlich Berichtung des hochwirdigen heyltumbs

aller stifft und Clöster inwendig und bei der statt Tryer mit vielen andern zu gesatzten (des altten und des neuwen testaments) geschichten derselben statt, zusamen brachtt durch den wirdigen herren Meyster Johannem (Enenium), der heyligen geschrifft baccalaurius formatusprediger und verkunder des heyltumbs im thoem zu Tryer," Metz, 1514, und dann 1515, heißt es S. XXXIII. „Relation wie er ytz undt newlich erfonden und herfuer gethon sy worden."

„Als der heylig ertzbischoff und patriarch agricius (davon ich vor hie geschriben habe) her gen Trier ist kommen und mit yme daz obgenant heiltum bracht hat er ußgenommen sant mathis lychnam wie vor stet das andere heiltumb alles in die hoche kirche die er uß befelle sancte helene (alls yre huß) in ere sant peter und sant Paulus gewyhen hatt, inn sant Niclas choer gelagtt, do selbst ist es gelegen bey achthundert iare ongeuerlich, Und darnach nach Cristus geburt unsers herrn, eilfhundert und achzig ungeuerlich, ist ein grosse uffroer und krieg geweßen in der statt und stifft zu Trier kommen, einer election halben des capitels die tzeyt zu Trier, die X jare geweret hat. Alſo die statt und alle underthonen sulcher gespenn und tzwytracht halben zu onvermitlichen schaden kommen seint, daß haben bapst Gregorius genannt der achtt und keyser Heinrich der VI. zum hertzen genommen und hat der obgenanten Gregorius, dem vorgeschriebenen keyser Heinrichen einen legaten zugeben unnd personlich gen Trier kommen die gemelte election zu examinieren, und so sye die von nicht gefonden haben, und beyde erwelten, alls nemlich Arnoltt Gräff von Isenberg und Folmarum Choerbischoff deponiert (abgesetzt). Alls nun sulchs deposition beschehen ist, hät das Capittell zu Trier durch Forderung keiser Heinrichs Johannem des namen den ersten (welcher vorhyn ein ander Bistumb hat, und keiser Heinrichs Cantzler was) postuliert unnd zu einem ertzbischoff angenommen, und hat der obgeschriben Gregorius papst yme die Kirche zu Trier mit sampt seinem bistumb das er zu vor an hat zu halten dispensiert, und dar bei das heiltumb das zu Trier sey in guter hüette, achtung verwartung zu haben bevolhen wie dasselbig clärlich XVI questione. 1. postquam hostilis, ußgedruckt wiirt. Sulchen Befel noch hat der obgenant bischoff Johannes die kirch ytzund den hohen Choer, mit d'croefften darunter lassen bau-

wen, und in beysein vill treffenlicher Geistlicher und weltlichen stands, prelaten und herrn In jaren unßer herren, Eilhundert und sex und nuntzig, uff sant Philippus unnd Jakobus tag den heiligen apostolen den choer und cröfft erbauwen hatt und gewihen, da von man jerlichs uff den selben tag das fest der kirchweyung jn derselben kyrchen halttet und hat do sant niclaes altaer uffgethan und den heyligen Rock mit dem obgenannten heyltumb heraußgenommen, und doch etwas merkliches heyltumb dasselbst gelassen. Welchs ich eins teyls hye oben geschrieben hab, als nemlich Sant Barbaren und noch vile andern mehr do von ich hernach schreiben werde und hat den heiligen rock mit dem andern heyltumb in den hohen altaer gelagt, da selbst ist dz heyltumb aber belyben bys ytzunt jn iaren unßers herren, Dusentt funffhundert und XII. Zu zukunft des allerdurchluchtigsten großmächtigsten und unüberwyntlichsten fursten und herren, herrn Maximiliani erwelten römischen keyser, unszers aller gnädigsten herren, und den reychstag zu Trier zu halten vur genommen, und so die keyserlich maiestat wärhafftig, mit durch flockmeren, sunder auß alten und vast alten historien und bücheren bericht was den heyligen Rock roeck zu Tryer jm Thoem zu sein, hat die selbig keyßerlich maiestat, dem hochwirdigsten fursten und herren herrn Richaten ertzbischoff zu Trier. et cetera., und Choerfursten meinen gnedigsten herren, Auch seiner furstlichen gnaden thoem capittells trefflich befel ansoach lassen seinen thoem capitells herren des heiligen rocks socchung pflichtigthoen wellen.

Sulchen befell und ansoech noch hait der obgenanter mein gnedigster herre mit sonderem fleys in alle clöster geistliche personen, jnnen und aussen der stat trier ernstlich befel gethoen, das sye got den allmechtigenn wöllen anrüffen und bitten das, das heylige cleyt zu heyle und tröst der menschen, durch den willen des milten gottes möcht offenbaert werden, unnd noch so viele ynnicher geistlichen menschen gebet in zuversicht steure und hilff des almechtigen gottes, hat er dickgemelt mein gnediger herre Erbbischoff jn eygener persone mit entlichen meinen gnädigsten herren vom capittell jnn obgemelten iaren. M. ccccc. und xcj uff mitwochen in den Ostern feyertagen der do was des xiiij tags des monats Aprilis lässen den hohen altaer (da jn die schriften den heyligen Rock zu sein betzugten) uffbrechen und seiner furstlichen gnaden Cappellen tzum ersten hye jnn schliessen, und ist der altaer vast groß und gantz hole inwendig gewesen, unnd seindt dar innen fonden drey kysten rc.

S. XXXVI. b.

„In gegenwertigkeit des gemelten durchleuchtigsten, großmächtigsten und unüberwintlichsten fursten und herren, herren Maximiliani römischer keyser zu allen zeiten merer des reichs, und jnn bey sein ryler anderen fursten alls hernach gedruckt stat offenbarlich ußgerufen und verkunt worden, und ist das gefunden heyltumb alles zu mall in dreyen anderen silberen kysten herauß jn den chör uff einen eignen altaer dar zu gerust vur die keyserlich maiestat mit wirdigkeit und zimlicher reverentz gesatzt worden.

Namen der fursten und bischoffen, die gegenwärtig seindt geweßen zu Trier uff der Begencknis und wie sye vär einander seint gestanden.

Churfürsten.

Uriel Ertzbischoff zu Mentz. Richardus Ertzbischoff zu Trier. Philippus Ertzbischoff zu Cöllen. Ludwig Palzgraff bey Reyn.

Bischoffen Hertzogen und Marggrauen.

Margraff Albrecht von Brandenburg.
Hoffmeisters des tetzschen ordes.
Georgius bischoff zu Lamberg.
Marckgraff Friderich von Brandenburg.
Wilhelmus bischoff zu Straßburg.
Ulrich Hertzog zu Würtemberg.
Marckgraff Christoff von Baden.
Mattheus Bischoff zu Gurck.
Hugo Bischoff zu Tolle in Lötringen.
Margraff Kasimirus von Brandenburg.
Marckgraff Philippus von Baden.
Marckgraff Johan von Brandenburg.
Marckgraff Ernst von Baden.

Namen der Ambasiaten und Bischoffen.

Unsers heiligen Vaters des Bapst. Des Königs von frankreich. Bischoff zu marsilien. Des Königs vonn hispanien. Des Königs von engellant. Des Königs von navarra. Hertzog wilhelm von beyren. Des Bischoffs von wurms. Des lantgraffen von hessen. Des Bischoffs von Speyr. Graeff wilhelm geschwester. Graff zu Hennenberg. Des hertzogen von Ferrare. Des herren ambasiat uß der walachey, und vil anderen graffen und freyherren der man nit alle kunte schreiben umb kurze villen, und umb der grosse schare des adels.

Alls dz hochwirdig heiltumb geöffnet von vonden was und

in kunschaft der fursten und herren und gemeinen Volck kommen, wz kein uffhören, sondern ane undläs der gemein röffe und bethe, das man den heiligen rock sehen liesse. Also durch solche hefftige anlanges d' fursten und gemeines volcks liessen mein gnediger her. (zu billicher zierlichkeit sulchen schatz zu zeugen noch gar ungerust den heiligen rock in den falden wie er vordem wz zum ersten sehen, aber da mit wz dz volck ungesettiget, sond' rieffen hynnoch fester dan vor, man soltt den heiligen rock gantz uß breyten und öffenlich zeiigen. Also wurden do meine gnedigen herren durch sulche manigfeltig ruffen und anlanges überwonden und rusteten sich mit bequemlicher tzerät so sye best konten und möchten und tzeugten den heyligen Röck, gar ufflich unnd ußgeprytt, welches manchen menschen zu weinen gereytzt hat, war zwischen den .xxiij. tagen die weile man tzeugt, seynt zu vele tagen gegenwurtig geweßen uber die hundert taußentt menschen, welches durch die edlen die sych sulschs verstaent, alßo uberschlagen ist under welchen gar wenig waren die nit zuo weinen bewegtt warenn in Anschawung des heyligen cleidts, wae diser Rock gar beweglich ist an zu sehen, und müß ein herter menche sein, dem er nit ein besunder bewegniis in seynem hertzen erweckt. Sein farbe ist seltzam, sye ist nit graw, so ist sie auch nit gantz brunn, und meins beduncken zeugt sich das merer theyll uffthennet, aber dötlich, doch ist es nit dy farb gantz, und verwandert sych nach der lufft, Alßo das keiu maler die varb rechtt treffen mag, Es wurt auch sulche farb ytzunt in keinem landt gebraucht da von man zu sagen weis.

Es seint aber (alls ich vernommen habe) an etlichen enden eins theyls geystlichen und weltlichen dye dißem heyligen Rock zu laster, verachten und vereichten, Sönder tzweyffell nicht sonder yrer selen grosse beschwernis öfflich sprechende, Es sy nit der Rock unßers herren Jesu, und sey ein erdicht sach und nemen sulchs zubewerne vur sich, vil unnutzer vermeßner erdichte rede, und alligieren vur sich etliche unwarhafftige erdicht schrifft, die in keinem rechten zu gelassen seind, Ader vor bestendig von der cristlichen kirchen angenommne Welcher schrifft und tractatel ich selbs diß jaer ein theil die doch gantz und gar erdicht und erlogen seint, und nicht anders dan umb eigens nutze willen erdacht zu trucken und geltt damit zu uberkommen.

Es ist aber nit wunder das der heylig rock Cristi vervolgung leydt und beduncket mich, nie recht wahrhafftig tzeychen

der warheit sein, das es der recht rock ist, wan nach der lere aller heiligen doctoren, mag kein gut werck, sunder grosse widerwertigkeit und anfechtung volbracht werden. So der herrn dyß heyligen rock Cristus iesus das aller höchste unentlich gut, von den glitteren des teuffels bys zu dez allerschentlichsten todt des creutzes verfolgt wardt. Ist kein wunder das sein heilig cleyd auch verfolgtt werde, wan so der teuffell an merckt die innigkeit und mancherley threne die auß dem tzeugen dyßen heyligen rocks kommen seyn, unnd noch werden vermerckt er wol, was grossen schaden yme dar uß enstän mag das zu verhütten richt er aen allen tzweyffel, alle dy zu, die er vermerckt yme dar zu helffen mögen, oder zu helffen geneyt sein, das sind am meinsten die allewyssende die sich beduncken lassen, das niemant me weyß dann syn allein, und seind alls weyße, das syn dye wacken sehent aetemen, und das gräs hören wachßen und ertrincken offt in yrer weyßheit, und entpfangen durch sulchen höchmut, den sye in yren hertzen tragen groeßmechtigen schaden ann der selen, das sye doch hye nit fuellen, ungetzweyffelt werden sye es nach diser welt woll werden entpfinden.

Es müssen vorwitzig vermessen narren sein, die sulchs einem ertzbischoff von trier (d'ien eygner person dar by gewesen ist da er fonden ist worden) und andere gröꝭmechtigen herren fursten und graffen und fryen, die uff dem thoem stifft herren synd, zumessen dz sye sulche sachen finden und erdichten mögen, es ist yren furstlichen gnaden vyle zu nahe geret, Welches sonder tzwyffell kein weißer man thuet, so es doch jn besonderheit got alßo gefügt hat das, dz heylig cleydt durch jegeben befel und ansonch, und in gegenwertigkeit des weltlichen haupts d. gantzen cristenheyt des römischen keißers mit den fursten und gräffen des heiligen römischen reichs, fonden, ußergöff, und zum ersten getzeugt ist worden. Darumb du vurwitziger vermessener, zwing dein maul zu, und heb das nit in den Hymel, dz ist wider den höchsten öbersten, wiltu nit alls ein ungehörsamer und äbgeschnitten glyt von den rechten lichnam gesehen werden, und wz die römische keiser mit anderen fursten und glideren des heiligen römischen rychs bewert haben, las du dz dar by blyben, dann welcher yn allen seinen sachen sundlich sein will, d'württ auch zum letzsten sundlich geurteylt und ist die sundlichkeit nit ein cleine sund bey gott, auch ist ein ein schande bey dem menschen.

Du möcht aber sprecheu ja wie sol ich dann glauben, das

der Rock da sey, so die Cronicken sagen das er zu Zaphat vonden sy, und von dreyen Bischoffen gregorio anthiocner, und Thoma Jerosilimitano und Johann Constantinopolitano zu Jerusalem zu Jherusalem gelagt, und das solle beschehen sein bey den ƶitten des Keysers Mauricij, unnd vill Cronica sagen das, und concordieren mit einander, Nue ist Mauricius lengst nach der ƶeyt kommen alls du dein datum setzest das der rock zu Trier kommen sey.

Dar uff antwort jch dier also das noch vill meer dinges inn den selben Cronicken fonden würt, da man auch anderswo den wyder sye vindet, und die Cronicker an vilen orten, wyder sagen sye eynander, wie lyderlich mag der erst der es also gesaƶt hat, geyrret haben, vyleichtt an dem namen des keyƶes, Aber so er Mauricium gesaƶt hatt, Soltt villeycht ein anderer Keyser dar gesaƶt haben. Oder aber ist villeycht der anderen cleyder eines geweßen, unnd so der erst geyrret hant, haben die anderen dem nach all geirret, Ursach warumb wir haben zu Trier in der stat auch alßo gare alte boecher, die es bezeugent das der heylig rock unßer lieben herren iesu cristi zu Trier ist und garclaerlich sagt, und die ort ƶeugten da man inn fonden hatt, jnn aller der maß wie die Trierische Cronicken und die allten bücher das gewistt haben, der eins theylls jnn dreyhundert jaren nit geschrieben seyndt worden. Darumb Sulche alltte buecheren muestu glauben geben, dann das rechtt ƶwingt dich dar zu. — Item inn der rechten Cronica Eusebij jnn dem Original (wer do suchen will) welcher noch heut bey tag, ein seer vast altes zuo Tryer ist, das mit dem allten litter, mit sunderlichen fleys, entƶweffell und grosser costen in pergamen geschriben ist, findest du auch clerlich, das der heylich rock durch Agricium zu Trier kommen ist. Dyße Cronica hat der heylig priester Jeronimus uß greckischer sprach zu latein brachte, und hat auch vil selbs dar zu gemacht, da Eusebius aebgelassen hät. Nun seind alle bücher Eusebij und Jeronimie von der kirchen angenommen als du vindest, distin. xv. romana. und ich wil wol glauben das das selbige Buche bey den ƶeitten do der selbige heylige priester Jeronimus zu Trier gewesen ist, geschrieben sey worden, das magstu wol sehen ob du wult.

Es seint aber ettlich excerpta gedruckt uß derselben Cronica Eusebij und vil ausgelassen das im Original beschriben stat, under welchem auch dießes partickel jm truck außgelassen ist, dz nimpt mich nit wunder, ursach. Die excerpta sind zu

Paris getruckt, welche selbe vermeinen den rock jn yrem landt zu haben Aber ich habe den rechten zu trier (wie wol unwirdig) meinen henden gehabt, und manig taußent menschen getzeygt.

Item es ist meinem gnedigen herren von Trier geschickt worden, das man funden hat, jn einer so alten Cronica, dz mans von altter kumerlich leßen möcht das der heilig Rock durch den Anthiochischen patriarchen Agricium gheen Trier bracht were Item hät man das auch fonden in vill anderen stetten jm över und niderlande do mans jnn allen bücheren clärlich findet, das der heylige rock zu Trier ist. Item in dem martilogio Useardi monachi das er geschrieben haet zu dem grossen Karolo kalendas Septembris, under andereue viedestu auch clerlichen, wie der leychnam des heyligen apostels sant Mathijs, Der ungenet rock unser herren Jesu cristi, mit einem nagell, und mit dem Messer, das Jesus braucht ambentmael, durch Sant Agricium zu Trier bracht sey, geschickt durch den heyligen pabst Silvester, Nun hörestu das mir auch vil geschrifft und bücher vur uns haben.

Item will ich dier einen tzeugen, der gar annders schreibt alls das der Rock sey. in der stat Galathe jn einer kirchen, zu den Ertzengelen genannt, und ist dy stat von Constantinopolen gar noch taußent, hundert und funffzig meyle, da sulle er inn einer Crufften, in einer chultzen archen ligen, das wiedestu in der Cronica sacti Gregorii Turonensis episcopi in eynem büschelin des er gemacht hätt zu lobe vyler marteler, Cäpitulo septimo.

Item du viedest auch das frater hermannus jnn seiner Cronika under dem Keyser Constantino schreibt, das der ytzunt gemelt keyser Constantinus habe Rome gebauwet die Kirch Sant Johans Latranensis, und habe daselbst hinn gelagt mitt anderm heiltumb, den heyligen rock unßers lieben herren Jesu cristi, hye auß magstu wol mercken das er zu rome kommen sey, und furter so man nichts vernimpt das er noch da selbst sey, magstu wol glauben das dy heylige Keiserinnen Helena yrem son Constantinuz vermöget habe yre den heyligen rock unßers herren verhengen mit anderem heyltumb zu Trier zu schicken. so sye also grosse zu neygung zu trier gehabt hat. Wer wolt glauben das sye das grosse Kleynodt zu Iherusalem gelassen soltthaben, So sye doch auß grosser innigkeyt unnd barmhertzigkeit unnd lieb den sye zu gott hett, stein und Seulen da christus an gegeyßelt ward, von Iherusalem zu Rome bracht hat und transcherieret. Es synd auch noch mer

stette jn teuschen landen dy sich des heyligen rocks byß zu dieser zeit vermessen haben, und dar zu jn yren kirchen gesucht aber nichts fonden. So nun so macherley schrifft seind, von dem heyligen rock Etliche sprechent dz er von Zaphat zu jerusalem sey bracht, die anderen dz er in der stat Galathe sey. Die dritten dz er zu Rome sey. Die fierten dz er zu trier sey. Die funfften sich selbs vermessen wie oben stet, welchen wilt du nun billicher glauben, dan den die dich dz öffenlich tzeugen dz sye sich durch jre schrifft vermessen zu haben Im rechten glaubt man nicht den, die vil sagen und antragen sondern man urteilt den zu, die dz syn sprechent oder sagen, bewehsen nun ist kein krefftiger weystumb dan dz gesicht. Dißer rock betzeugt sich selbs der warhafftig und recht rock seyn und wan du hye nahe schauwen möchteste, wurdestu bald mit mir sprechen, dz es der rechte rock were, und so man ytzunt ein sulchen rock machen wolt, so wer es in kinem zu thön, der arbeit der materien und der farben halber Es kann niemantz sagen wie nahe man dar bey ist auß wz materien dz er gemacht sey, dann er hat einen tziemlichen griff, zwischen Sammet und chamlott nitt alls sueß der sammet, auch mit also gar herte alls der chamlott, und bedunckt mich das etwas von Nesselen dar jn sey, doch kan niemant sagen war von er gemacht sy. Man kan mynder versteen wye er gemacht sey, dan es ist nie seltzam arbeit nicht geweben das ist claer, aber uff die maß wie in der Scolastica hiestoria, dar von geschriben stett, dz er Reticulato opere gemacht sey, dz ist gestrickt, wie man henschen, oder byrreten strickt Aber dz selbig ist mit sulcher subtill gemacht, das man es nit vernemen oder versteen kan Auch sulche arbeit yzunt nit jnn kuntschafft der menschen ist. Wie wol mein gnedigen herren haben ettliche subtile kunstiger vone sulcher oder der gleychen oder arbeyt dar zu gefuret, woll lassen beschauwen. Ob sye sich der arbeit oder materien verstän kunnten: mochten nichtzs entlichs dar von sagen, dan sye wider und foer rätten mit anderen, unnd ist wunderlich gebloembt, mit gar seltzamen figuren, und ist ein alsulche arbeit, das, wo man in einem ort ufftrennet, wer er mit keiner nadlen wyder zu samen zuo hellffenn. Das was die ursach, darumb jnn die dyener und ritter Pilati nit zu schneyden wolten, und wan sye jn uf geschnitten hetten, were er gare von einander gefallen, unnd were keynem sein theyll zu nutze worden, Abber das ist alles nit anders beschehen dan dan die prophetien erfuelt wurden. Er ist auch in sulcher gestalt vonden, das er sich der heyli-

gen geschrifft woll vergleichtt an dem alls gott Moysi gebot Numeri am xv. capittell, Sage den kinderen von israel, das sye jnne saume machen an den viere orten der cleyder. Abber Christus sprach selbst, ich bin nit kommen das gesetz auff zu loeßen, sunder zu vollbringen. Also hat er sich dem Gesetz nach gehaltten, von der farben des Rocks hab ich oben geschriben, der verstet man gar nicht. Hyerumbb las von deinem lasterlichen nachreden abe, uff das dich der tzorn gottes nit ergreiff, wan das milt und barmhertzig lang beytens der straeff gottes, würrt hernach mit grossem und schwärheit vergolten, Hye wil ich von dem heyligen rock end geben. Bittende dyemüttiglich. O milter und barmhertziger Jesus der jn dysem heyligen rock, vyle ungemachs gelytten hasts hunger und durst, hytz und kelte, dar jnnen blüttigen schwey, am Oelberg geschweyst offt und vile grosse und schwere marter dar innen gelytten, und mit deynem heyligen bluet begossen, will mich armen betruebten sunder umb der schwärheitt. deines bitteren leydens cleyden, mit dem cleyd der ewigen seligkeyt, das ich von dißem jamerthael sonder reuwe und leyd meyner sunde nummer scheyden müsse. Amen.

2) Sententia Curia Episcopalis Trevirensis in causa reliquiarum particulae tunicae ss. D. N. I. C. de anno 1631. 16 Augusti.

„Curia episcopalis Trevirensis fert sententiam promotoris fiscalis in causa reliquiarum particulae Tunicae sacratissimae D. N. I. C. in capella aulae archiepiscopalis intra perallam deauratam et elaboratam crucem pridem et nunc existentium; definit: „„per informationes sufficientes constare dictam particulam Tunicae, quae in praedicta cruce sub hac inscriptione: Tunica Domini, custoditur (cuius dimidietatem dictus Revmus. Elector, Seremae Isabellae Clarae Eugeniae Hispaniarum infanti, archiducissae Austriae, Brabantiae duci nuper devotionis ergo donavit) fuisse hactenus merito et rationabiliter in dicta capella custoditam et cultam. Rumorem autem vagum nuperrime adversus dictam particulam et in suae Eminentiae Trevirensis iniuriam confictum iniuriose et false processisse, et eo non obstante in futurum eandem venerationem esse continuandam, . . . contradictoribus autem perpetuum silentium imponendum.“ “

Ex Documentis Capituli metropol. XVI. 455. cf. Hist. diplom. trevir. Honth. Tom. 3. p. 342.

3) Verordnung des Erzbischofs Carl Caspar von der Leyen vom 20. Februar 1655 über die Ausstellung des heil. Rockes.

Carolus Casparus Dei et Apostolicae sedis gratia Electus et confirmatus sanctae Trevirensis Ecclesiae Archiepiscopus, S. R. Imperii per Gallias et Regnum Arelatense Archicancellarius et Princeps Elector, Administrator Prumiensis perpetuus, universis Christi fidelibus salutem in Domino sempiternam.

Cum iuxta Catholicae et Apostolicae Ecclesiae usum, a primaevis Christianae Religionis temporibus receptum, Sanctorum Patrum consensum et sacrorum decreta conciliorum, Beatorum Martyrum, aliorumque cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi, et Spiritus Sancti ab ipso ad vitam aeternam suscitanda et stola gloriae donanda, caeteraeque eorundem Reliquiae (quas Synodus Nicaena II. appellat fontes salutares, quibus Deus multa praestat hominibus beneficia), et sacra monumenta a fidelibus populis utiliter et laudabiliter honorentur; atque eorum opis impetrandae gratia, sanctorum memoriae fructuosae frequententur.

Et vero, Divinae Providentiae dispositione, multis ac raris Christi, Virginis Mariae, aliorumque Divorum lipsanis et monumentis inclyta nostra Trevirorum Metropolis sit nobilitata, atque in caeteris universis emineat Sacra Domini nostri Iesu Christi TUNICA INCONSUTILIS, Virgineis Deiparae manibus, ut traditione Patrum accepimus elaborata, Liberalitate S. Helenae Imperatricis, per S. Agritium, primum Trevirorum Archiepiscopum Antecessorem nostrum, inclytae Ecclesiae Nostrae Metropolitanae, abhinc tredecim seculis, una cum sacro Domini Clavo tradita:

Eadem vero propter graves et fere continuos bellorum motus et inquietudines, a septuaginta, et amplius, annis. publicitus exponi et ad excitandam venerationem, piis fidelium oculis palam exhiberi non potuerit; Nunc autem per Pacem publicam tutior aliquanto commeandi atque ad Sacra loco peregrinandi libertas indulta fuerit:

Nos, posteaquam, Divina ordinatione, nullis nostris exigentibus meritis, ad Clavum Metropolitanae Ecclesiae Trevirensis constituti sumus, pro Archiepiscopali, quo, Dei favente clementia, fungimur munere, ex alto contem-

plantes S. R. Imperii, atque imprimis Patriae nobis clarissimae atque Archidioeceseos Nostrae diuturnas calamitates ac pericula; Insuper considerantes, quod si, ut S. Maximus sermone de SS. Octavio etc. loquitur, Cuncti Martyres devotissime colendi sunt, sed ii praecipue honorandi sunt a nobis, quorum reliquias possidemus; multo maxime Dominus Salvator noster, Rex gloriosus Martyrum, cuius TUNICAM Divini Corporis tactu Consecratam, Dominici cruoris purpura tinctam et decoloratam, primarium illustris Ecclesiae Nostrae Metropolitanae Cimelium, ab Imperiali manu acceptum tot seculis inviolabiliter possidemus, honorandus sit nobis in veste sacratissima, non in abdito solum, sed, per opportuna temporum volventium intervalla, etiam in publico, ut ex utroque cultu in fidelibus crescat veneratio.

Ad augendam populi Christiani erga Christum Dominum, et Sanctos eius venerationem, ad avertendas, quae ab extenta adhuc Dei manu formidantur, clades, ad impetrandam afflictissimae Germaniae et speciatim Archidioeceseos Nostrae ulteriorem respirationem et tranquilitatem, Sacram Domini TUNICAM et Clavum, aliasque notabiliores reliquias, publice in Metropoli Nostra spectandas et venerandas exhibere decrevimus.

Ac proinde eum in finem, de venarabilis Capituli Nostri Metropolitani Consilio pariter et assensu, diem sextam Mensis Maii, anni curentis, in quam anniversaria Ascendentis Domini cadit solemnitas: nec non sextam decimam et vigesimam tertiam mensis eiusdem, quibus Pentecostes et SS. Trinitatis festa celebrantur: Vigesimam quartam item Iunii S. Ioannis Baptistae et Vigesimam nonam, SS. Apostolorum Petri et Pauli celebritati Sacram delegimus: Et hoc ipsum omnibus ac singulis Christi fidelibus, qui pio sacras Urbis nostrae Trevirensis reliquias, praesertim TUNICAM et Clavum Domini, visendi atque venerandi desiderio tenentur, per hasce praesentes manifestum reddere volumus.

Ut autem Universis sive bello adhuc dum implicitis, sive tranquillitate pacis gaudentibus, tutior ad Nos aditus pateat et accessus, Reges, Duces ac Principes, qui arma nondum deposuerunt, requisivimus, ne a militibus eorum ulli omnino, qui religionis causa ad Metropolim Nostram accedere instituerit, quidquam aut impedimenti obiiciatur, aut molestiae afferatur; iis vero, qui iurisdictioni Nostrae

subduntur, districte iniunximus, ut quantum in ipsis fuerit, advenientibus et recedentibus viarum praestent securitatem.

Adhaec, quo fidelium fervor augeatur et desiderium, providebimus, ut omnes, qui dictam Domini Nostri Sacram TUNICAM rite venerati fuerint, plenariam omnium peccatorum suorum de gratia Sedis Apostolicae, indulgentiam consequantur.

De unico tamen omnes monitos volumus, ut quotquot ad Metropolim Nostram adire statuerint, neque ipsi morbo contagioso correpti, neque cum Archidioeceseos Nostrae ac peregrinantium periculo, ex ullo loco contagione infecto, advenire praesumant.

Cedet hoc ipsum in Dei Opc. Max. gloriam auctiorem, in Beatissimae Virginis, caeterorumque Sanctorum honorem, Reip. Christianae prosperitatem, et in singulorum temporalem salutem atque spiritualem. Nobis denique, qui Christi ac Sanctorum cultum promovere, incolis Nostris et advenis, universis ac singulis consulere atque benefacere satagimus, opportunum praestabitur obsequium. In cuius rei fidem sigillum Electoralis Cancellariae Nostrae praesentibus imprimendum mandavimus. Datae Treviris in palatio nostro S. Petri, die vigesima mensis Februarii, anno reparatae salutis millesimo sexcentesimo quinquagesimo quinto.

4) Ausschreiben des H. Bischofs Mannay vom 6. August 1810.

„Publica Sacrae Tunicae expositio.“

„Ardentissimis piorum dioecesanorum votis undequaque manifestatis victus Rmus. et Illmus. Episcopus noster sacrae tunicae inconsutilis, favente divina providentia ecclesiae Trevirensi nuperrime redditae, publicam per aliquot septimanas, nimirum a nono usque ad vigesimam septimam diem Septembris anni currentis expositionem decrevit.

Licet nemo ad peregrinationem ea occasione huc instituendam invitetur, sed omnimoda cuivis libertas relinquatur, tamen ad praecavendam omnem confusionem, quae ex nimio fidelium uno eodemque die confluxu exoriri facillime possit, cuilibet cantoni et parochiae certum diem determinatamque horam assignandam duxit, ut piis omnium fidelium desideriis satisfieri valeat singulique a summo Pontifice Leone X. omnibus Christi fidelibus vere poenitentibus et saltem sincerum confitendi propositum habentibus con-

cessas perpetuis temporibus validas indulgentias plenarias eo, quo statum gratiae recuperaverint momento lucrari possit.

Dies Septembris 1810.	Districtus Trevirensis Cantones.	Districtus Prumiensis Cantones.	Districtus Sarapontini Cantones.	Districtus Birkenfeldensis Cantones.
9	Civitas et Canton Trevir.			
10 et 19	Conz	Kyllburg	Merzig	Hermeskayl
11 et 20	Pfalzel	Manderscheid	Waldmohr	Wadern
12 et 21	. . . .	Schoenberg	St. Wendel	Rhaunen
13 et 22	Schweich	Gerolstein	Ottweiler	Meisenheim
14 et 23	Sarburg	Prüm	Casel	. . . .
15 et 24	Wittlich	Lissendorf	Bliescastel	Birkenfeld
16 et 25	Büdlich	Blankenheim	Arnouald	Baumholder
17 et 26	Berncastel	Reifferscheid	Sarrebrück	Oberstein
18 et 27	. . . .	Daun	Lebach	Grumbach.

Hac ratione parochiis. imo fidelibus singulis electis unius ex binis his diebus ab invicem sufficienter remotis datur. Ne tamen eiusdem Cantonis parochiae et fideles unum eundemque diem seligant, DD. cantonum parochi cum ceteris sui cantonis pastoribus conferant, quam primum praesentes receperint, conveniantque, quae parochiae primo, quae altero ex supra assignatis diebus iter Treviros instituant; et si fideles numero plures huc tendere velint, curent, ut peregrinantes pacifice et devote incedant, atque ut sacerdos eos (etiam ex pluribus parochiis congregatos, si ita expedire visum fuerit) comitetur; huic sacerdoti hic assignabitur hora, qua cum suis fidelibus ad ecclesiam cathedralem admittatur.

Curandum insuper, ut quantum fiere potest, fideles ante discessum in propria parochia sua ex omologesi conscientiam suam purgent, eo quod copia confessariorum hic vix ac ne vix quidem haberi queat.

DD. Cantonum parochi in conventione supradicta cum pastoribus sui cantonis habenda ab inquirere velint, quot ex quavis parochia prima, quot altera ex assignatis cantoni diebus circiter fideles iter Treviros instituere intendant, atque confectum ex DD. pastorum declarationibus statum huc ita transmittere velint, ut saltem aliquot diebus ante dictarum parochiarum adventum Rmo. hic exhiberi possit. Trev. 6ta Aug. 1810.

Anm. Vielleicht wäre es nicht uninteressant, in einem nächsten Hefte einige der bessern lateinischen Gedichte mitgetheilt zu sehen, die bei Gelegenheit solcher Feierlichkeit von Mehreren geschrieben wurden.

Zu der Stelle Joh. VIII. 25.

Diese Stelle wurde und wird vielfach gedeutet, diese vielfache Deutung entsteht aus der sprachlichen Auffassung dieses Verses. — Der Buchstabenexeget schwärmt hier weit und breit im Gebiete der alten Sprachen umher, um ähnliche Ausdrücke zur Rechtfertigung dieser Redeweise zu erjagen; das nun auf diesem, obgleich nicht einheimischem Wege Gefundene, und in einem andern Ideenkreise Erzeugte soll den Sinn der fraglichen Stelle aufschließen. — Diese Manier gefällt uns aus Gründen nicht; so viel möglich, erklären wir den heil. Schriftsteller aus seinem Ideenkreise und im Geiste der ihm eigenthümlichen Sprache, Winers Wort (Vorrede zur dritten Auflage seines biblischen Sprachidioms) bewachend „das Regelwerk der Grammatik durchaus rationell zu begründen, um der heil. Philologie immer mehr den Character wissenschaftlicher Festigkeit zu leihen.“ —

Was rief denn die in Verse 25 von den Juden höhnisch aufgeworfene Frage: *σὺ τις εἶ;*“ hervor? — Zunächst die wiederholte Erklärung von Seiten Jesu „in Sünden würden sie ohne den Glauben sterben“ *ὅτι ἐγὼ εἰμί*. — Obgleich das *ὅτι ἐγὼ εἰμί* im Verse 24 so nackt da steht, so wehrt es doch allem Doppelsinne; heißt es ja nichts anders „*οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου εἰμί, ἀλλὰ ἐκ τῶν ἄνω* oder, *ἐγὼ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἐμέμφθην*. – Aehnliches bei Joh. VII, 16, 17, 18, 28, 37; VIII, 18, 19. —

Auf die Frage der Juden gibt nun Jesus die Antwort: „*τὴν ἀρχὴν, ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν*“ – und diese Redeweise erschwert sowohl in sprachlicher, denn sachlicher Rücksicht die Auffassung. —

Wir lesen *ὅ τι* statt *ὅτι* auf die Autorität der Codices hin.

An dieser Stelle wird das Grammatisch-Schwierige sehr gefühlt; einestheils streitet man über den fixirten Sinn des *τὴν ἀρχὴν*, dann über das Verhältniß dieses, obgleich sprachlich dürftig ausgesprochenen Gedankens zu dem *ὅ τι* und das Verhältniß des Ganzen zu Vers 26. — Einige ergänzen: (Vgl. Maldonat und Olshausen zu dieser Stelle) „Haltet mich für den Anfang, Urheber der Dinge, was ich euch ja sage.“ — Allein solche Ergänzungen thuen der Sprache so wie dem Geiste des Schriftstellers Gewalt an, so lange noch eine andere, dem Zusammenhange der Rede und dem Geiste des Schriftstellers mehr entsprechende Deutung Raum findet.

— Andere deuten das τὴν ἀρχὴν für ὅλως, omnino, profecto, ohne sich sprachlich und sachlich für diese Deutung zur Genüge auszuweisen. — Auf den Grund dieses erschlichenen Sprachgebrauches hat die fragliche Stelle den Sinn: „Wahrhaftig, ich bin kein Anderer, als ich euch sage.“ Mit Recht streicht Olshausen diese Erklärung; denn sie schmeckt allzusehr nach Willkühr. — Jedoch überrascht mich Olshausen ein wenig, wenn er das τὴν ἀρχὴν übersetzt „für's Erste“ und dann hinwirft, mit dieser Auffassung fände sich keine grammatische Schwierigkeit mehr vor. — Nach der Auffassung dieses Exegeten heißt die Stelle: „für's Erste habe ich, was ich euch offen sage, Vieles au euch zu tadeln und zu strafen; ich bin also euer ernster Ermahner.“ — Diese Auffassung ist nicht exegetisch gehalten, besonders nicht, weil sie den Gedankengang überspringt und unzeitig auf die Versöhnung des 25. mit dem 26. Verse ausgeht. — Wie matt ist übrigens auch der Olshausen'sche Gedanke gegen die frühere straffe Rede Jesu! . . . zur Sache. —

Das τὴν ἀρχὴν hat in der heil. Schrift Adverbialbedeutung. Vgl. 1 Mos. XIII, 4; XLI, 21. — Sieht man die nach den LXX. citirten Stellen ein wenig genau an, so empfiehlt sich ohne Zudringlichkeit die Bedeutung: „früher, vorher.“ — Nach diesen Stellen vindicirt sich das τὴν ἀρχὴν eine unbestimmte oder relative Zeitbestimmung; den Terminus a quo hat der jedesmalige Zusammenhang der Rede zu stecken. — Reine Willkühr ist's, wenn Olshausen in Bezug auf das τὴν ἀρχὴν, soll dasselbe „Anfang, zu Anfange“ bedeuten, ergänzen zu müssen glaubt: „was ich euch schon zu Anfange meines Lehramtes . . . .“ Warum diese Absteckung? — Er flüstert uns wohl ins Ohr, der Herr habe das nirgend zu Anfange seines Lehramtes ausgesprochen. — Dieses Vorgeben kann nur darauf beruhen, daß nichts darüber niedergeschrieben worden; jedoch ist so was ohne Halt. Hat denn wohl Jesus kein Wort mehr geredet, als die neutestamentliche Schrift enthält?! — Das glaube ich nicht, auch der Evangelist Johannes Cap. XX, 30 u. 31 theilt mit mir diesen Nichtglauben.

Da das τὴν ἀρχὴν als solches, für sich, keine abgeschlossene Idee bildet, so muß Etwas ergänzt werden, was aber? Es ist doch wohl in der Ordnung, daß nur solch ein Wort gewählt werde, was sich der Rede und der gereichten Idee zunächst darbietet; heißt es „τὴν ἀρχὴν (ein gedrängter Ausdruck für irgend eine Idee) und reiht sich in irgend ei-

nem Sinne das ὅτι καὶ λαλῶ . . daran an: so, dünkt uns, waltet über die Ergänzungsweise kein Zweifel mehr ob.“ — So bildet sich denn die grammatische Fügung: τὴν ἀρχὴν ἐλάλησα, ὅ τι καὶ νὺν λαλῶ ὁμῖν.“ – Eine treffliche Antwort auf die Frage der Juden „σύ τις εἶ;“ – Aber wie einet sich diese Auffassungsweise mit Verse 26? an dieser Einigung stieß sich unter andern auch Olshausen. — Dazu langt den äußern Grund die uns der Sache nach verkehrt scheinende, obgleich durch hohes Alterthum sanctionirte Abtheilung des 26.-Verses; wir streichen das nach Vers 25 gestellte Punctum, und stellen das πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λέγειν καὶ κρίνειν mit dem τὴν ἀρχὴν, ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν zusammen, so daß der 26. Vers erst mit ἀλλὰ κ. τ. λ. anhebt *). — Auch die Vulgata scheint etwas Aehnliches im Auge gehabt zu haben, da sie den Gedanken mit ἀλλὰ κ. τ. λ. beginnend als einen eigenen auffaßt; indeß scheidet sie das πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν κ. τ. λ. durch ein Punctum von τήν ἀρχὴν, ὅ τι κ. τ. λ. Nach dieser Sonderung bietet sich uns ein Gegensatz dar, der sich zu einer sehr sprechenden Einheit des Gedankens auflöset: „τὴν ἀρχὴν (περὶ ἐμοὺ) ἐλάλησα, ὅ τι καὶ νῦν λαλῶ, πολλὰ ἔχω περὶ ὑμῶν λέγειν καὶ κρίνειν.“ – Ἀλλὰ κ. τ. λ.

Auch das καὶ füllt seine Stelle sinnig aus; jedoch mag's der Mühe lohnen, vorab im Allgemeinen einen philologischen Exkours über die Natur desselben anzustellen. — W i n e r in der Grammatik des biblischen Sprachidioms (dritte Auflage) Seite 410 und 411 zählt mehrere Bedeutungen von καὶ auf; obgleich uns die Aufzählung genügt, so läßt er uns dennoch Gedanken darüber übrig. — Denn hat auch das καὶ mehrfache Bedeutungen, so geht doch nie die Grundbedeutung unter. Wenn nun die deutsche Sprache an seine Stelle manche Flickwörtchen, z. B. a u c h, j a, e b e n u. a. einschiebt: so kommt diese Licenz auf Rechnung des Sprach-Genius; aber auch in allen diesen Fällen wird sich die ursprüngliche Bedeutung des καὶ wieder aufspüren lassen. Diese Ansicht greift nothwendig durch alle Sprachen, weil sie einen psychologischen

*) Wir fürchten nicht, uns durch diese Absonderung gegen die Anlage des heil. Textes zu versündigen; bleibt ja der Text unverletzt. — Auch dürfen wir im Geiste unserer Exegese alles in der jetzigen Ordnung stehen lassen; nur möge man uns vergönnen, das nach Vers 25 stehende Punctum in ein Comma, und das im Verse 26 stehende Semicolon in ein Punctum zu ändern. Etwas der Entschuldigung kaum Würdiges!

Halt hat. — Einige Beispiele. Curtius III, 3. Non errasti, mater, nam et hic Alexander est. — Hier wird der wirkliche Alexander einem andern im übertragenen Sinne so genannten gegenüber gestellt, daß es also heißt „dieser ist der Alexander und dieser ist ein Alexander." — Cicero in Verr. VI, 61. „simul et verebar, d. i. jener fürchtete und zugleich fürchtete ich. Eben so, wenn ich sage: quod et ego feci, id est, alius aut alii fecerunt et ego feci. —

Diese Zergliederung hat auch auf unsern in Rede stehenden Vers Anwendung und läßt die nicht überflüssige Stelle des καὶ fühlen „τὴν ἀρχὴν ἐλάλησα, ὅ τι ἐλάλησα, καὶ νῦν τοῦτο λαλῶ ὑμῖν." In diesem Verse paßt das „auch." — Daß solche Zergliederungen die Rede schleppend machen, weiß Jeder ohne meine Erinnerung, indeß dienen solche Auflösungen zur Hervorweisung des psychologischen Ganges und der psychologischen Gestaltung der Sprache.

Aehnlichen Geistes in Rücksicht auf die Auffassung des καὶ I. Pet. II. 8; Hebr. VI. 7 u. a.

Mehreres über die Natur des καί zu erörtern ist hier nicht der Ort, auch berührt das nicht unsere Absicht.

Anmerkung. Da die Vulgata hat „principium, qui et loquor vobis, als wäre zu lesen ὅστις . . . so verräth sie dadurch die ihr eigenthümliche Auffassung des Verses; indeß ist die Uebersetzung im Geiste der Augustinischen Auffassungsweise gehalten; das principium, insofern es die Gottheit ausdrückt, gestattet auch sprachlich das „qui . . .

E.

Ueber Locationen der Schüler an Gymnasien.

Unter den vielen Meinungen unserer Tage sucht sich auch die geltend zu machen, daß unsere Zeit an Sittlichkeit weit höher stehe, als die verflossene. Wie sehr wir nun auch hoffen und wünschen müssen, daß das Christenthum mit seiner durchsäuernden Kraft mehr und mehr die Welt durchdringe und geistig erneuere, so können wir doch nur so viel zugeben, daß rohere, massivere Laster feineren mehr das Feld geräumt haben. Unter die letztern rechnen wir dann auch ohne Umstände eine gewisse Art des Hochmuths, des Stolzes, des Ehrgeizes, und wir sind der Ueberzeugung, daß er gar viele Sclaven in unserer allerdings verfeinerten, geistigern Welt in rohen, aber übertünchten Fesseln einherschleppe. Es wird

zum Erweise dieses Satzes genügen, an die vielen Empörungen und Umtriebe und an den kecker oder versteckter sein Haupt erhebenden Unglauben zu erinnern, so wie auf Erscheinungen von Frühreife in unserer jungen Welt hinzuweisen, welche denkenden Schulmännern nicht entgehen können. Wenn es daher das Ideal der Schule, auch des Gymnasiums, sein muß, nicht bloß zu unterrichten, sondern auch zu erziehen, so wird sie Allem, was auf Entwickelung jenes Triebes Einfluß hat, jetzt doppelte Aufmerksamkeit schenken müssen. Und in der That ist von den Behörden in Preußen dieser Punct seit Kurzem besonders beachtet, was die Aufhebung der Nummern bei der Abiturienten-Prüfung und die Abschaffung der Prämien zur Genüge beweiset. —

Hierher gehören aber auch die so genannten Locationen, von deren Anwendung man ebenfalls Ausartung des Ehrtriebes fürchtet. Kräftiger hat sich in der neuesten Zeit wohl nicht leicht Jemand gegen dieselben öffentlich ausgesprochen, als Denzel. Er meint zuerst *), die Locationen in einzelne Arten abtheilend, daß sie alle der Gerechtigkeit nicht entsprächen, und die vom Schüler immer gefühlte Ungerechtigkeit den erzielten Zweck vereitele. Nähme man ferner, hiervon abgesehen, das Geleistete zum Maßstabe der Rangbestimmung, so könne der Fähigere, rascher arbeitend, Stunden lang müßig gehen und werde immer flüchtiger werden in seinem Thun, der Unfähigere aber werde nach und nach erlahmen, weil er verzweifeln müsse, den ersten jemals einzuholen. Nähme man aber auch auf Fleiß und bewiesene Anstrengung Rücksicht, so werde der Geschicktere eine Zurücksetzung unter den Fleißigern, aber Ungeschicktern mit Bitterkeit aufnehmen und sich um so mehr innerlich erheben, da er seine Erniedrigung nicht der Gerechtigkeitsliebe des Lehrers zuzuschreiben geneigt sei. Ja, bei unwürdigen Aeußerungen der Eltern über eine solche Zurücksetzung oder bei wirklichen Mißgriffen des Lehrers werde der zurückgesetzte Schüler das Vertrauen zum letztern verlieren. Zudem werde der Schüler leicht zufrieden sein, seine Ehre durch seine Vorzüglichkeit in den einzelnen Lehrfächern gesichert zu sehen, und sich in allen den Fächern, für welche er kein Interesse habe, mit der untergeordneten Stelle begnügen. „Am schädlichsten," fährt er fort, „wirkt

*) Einleitung in die Erziehungs- und Unterrichts-Lehre für Volksschullehrer von B. G. Denzel u. s. w. Dritte verbesserte Aufl. Stuttgart 1826. 2. Theil, S. 104.

zuverlässig das öftere wöchentliche oder monatliche Platzwechseln. Gehe doch ein jeder, der solche exercitia pro loco in seinen Schuljahren hat wöchentlich mitmachen müssen, in seine Schülergefühle zurück, und frage sich, welche Empfindungen jene in ihm aufgeregt haben? (wohl!) Ohne Anstand haben sie zur Anstrengung und Vorsicht, um die Fehler wo möglich zu vermeiden, aufgeregt. Aber ist es wohl je entweder ohne Schadenfreude und Eitelkeit, oder ohne Erbitterung und stillen Neid abgegangen? Wären wir im Stande, die Entwickelung unsers innern sittlichen Zustandes stetig zu verfolgen, wir würden uns leicht erklären können, wo jenes neidische Wesen seinen Ursprung hatte, das die Ehrliebe des Jünglings begleitete, und das sich oft bis in das Mannesalter fortpflanzt. .... Es ist an sich bedenklich, die Ehrliebe in diesen Jahren schon zu reizen, aber die Ehrliebe auf eine Weise zu reizen, wodurch, wenn der Zweck bei dem Einen erreicht wird, der Andere an seiner Ehre gekränkt werden muß, eine solche Maßregel ist grundverderblich für die moralische Erziehung. Sie macht nothwendig eitel und selbstsüchtig, und lehrt schon das unschuldige Kind, sich auf Unkosten anderer Menschen geltend zu machen. Sie zerstört im kindlichen Gemüthe die Liebe, und was ist ein menschliches Gemüth noch werth, wenn ihm die Liebe fehlt! Sie erzeugt Neid und Bitterkeit da, wo die Kräfte mangeln, sich über Andere hinaufzuschwingen, und wer will die Handlungen zum voraus berechnen, zu welchen ein auf diese Weise mißstimmtes, selbstsüchtiges Gemüth in der Folge verleitet werden kann." Weiterhin sagt Denzel, daß man in Classen, wo ein munterer Ton, ein Geist des friedlichen Strebens unter den Kindern herrsche, die Location als heiteres Spiel gebrauchen könne, sie aber auch dann kein Reizmittel mehr für die Ehrliebe sei. Ueberhaupt glaubt er, daß der Tact des Lehrers hierin Vieles verhüten oder wieder gut machen könne, was durch die Sache an sich verdorben worden sei. — Nicht ganz so bedenklich spricht sich Demeter, jetziger Erzbischof in Freiburg, aus.

„Das Hinauf- und Hinuntersetzen,"*) sagt er, „auch Certiren, Lociren, Stechen, genannt, und zur Belebung des Wetteifers gebraucht, ist sehr gefährlich für den ausartenden Ehrtrieb und kann nur unter folgenden von eigener Erfahrung abgeleiteten Vorsichtsmaßregeln benutzt werden: 1) wegen der

*) Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts für Schullehrer. Von Ignaz Demeter. Fünfte verm. Ausg. §. 157. Mainz 1830.

sittlichen Aufführung der Kinder darf nie gesetzt werden. 2) Eben so wenig aus der Religionslehre. 3) Selten aus dem Lesen bei der höhern Leseklasse, weil es da nicht so fest auf Vermeidung der gewöhnlichen Fehler, als auf Ausdruck ankömmt. 4) Nur aus jenen Gegenständen kann locirt werden, bei denen die Schüler wenig Fleiß und Eifer zeigen und 5) aus solchen, welche nach augenscheinlichen Fehlern beurtheilt werden können, z. B. aus Probeschriften, Aufsätzen, Rechnungsaufgaben; und soll 6) der erste Platz nicht immer als Folge des Fleißes, sondern als Folge der Geschicklichkeit, mag sie vom Talente oder von Anstrengung herrühren, angegeben werden. Auch diese Belohnungsart ist nur selten und an unbestimmten Tagen anzuwenden. Wenn 7) zu großer Ehrgeiz oder zu große Gleichgültigkeit bei den meisten Schülern eintreten, ist Wetteifer schädlich und das Setzen wegzulassen. Dies Setzen einer ganzen Classe schließt aber das Hinauf= und Hinunter=Setzen einzelner Schüler in einzelnen schnell eintretenden Fällen nicht aus; daß zwei Schüler, z. B. der fleißige mit dem unfleißigen, der reinliche mit dem unreinlichen, der Schwätzer mit dem stillen die Plätze wechseln, kann wohl geschehen." Eben so will Overberg *) das Lociren nicht ganz außer Anwendung setzen, fordert aber, der Lehrer solle es den Schülern so darstellen, daß der erhaltene Platz ein Erinnerungsmittel für den Lehrer sei, um besser zu wissen, welchen Kindern er am meisten in einem bestimmten Fache trauen könne, für die Schüler, um selbst besser zu bemerken, ob sie zu= oder abnähmen, — wo man dann nach dem angewandten Fleiße setzen solle. Hergenröther scheint uns, falls wir ihn recht verstehen, die Location nicht gelten zu lassen, wenn er sagt **): „Die zu einer Classe gehörigen Schüler sitzen entweder nach den Namen oder nach ihrer Characteristik geordnet der Reihe nach beisammen." Sailer dagegen verwirft sie nicht. Seine Worte sind ***): „Das Setzen, das Plätzeaustheilen, das öffentliche Beschämen durch öffentliche Zeichen, durch Verweise, das Preiseaustheilen, das Anhängen der Ehrenzeichen, selbst auch körperliche Strafen,

---

*) Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterrichte. 6. Aufl. Münster 1825. S. 726.

**) Erziehung im Geiste des Christenthums. Ein Handbuch . . . von Joh. Bapt. Hergenröther. 2. verb. Aufl. Sulzbach 1830. S. 502.

***) Ueber Erziehung für Erzieher, oder Pädagogik von Joh. Mich. Sailer, herausgegeben von Jos. Widmer. Sulzbach 1831. 1. B.

können wohlthätig werden, in so fern sie die Gleichgültigkeit, die Trägheit, den Unfleiß und den steifen Nacken der Verwöhnung in den Zöglingen besiegen helfen. Denn die Toleranz, die sich leider! auch das Gebiet der Erziehung unterworfen hat, und alle fünfe gerade sein läßt, taugt zu nichts, als die Freistätte der Thorheit und Gesetzlosigkeit zu erweitern. Bei der Austheilung des Lobes und Tadels sei der Erzieher sehr sorgsam, um weder der Eitelkeit noch der Muthlosigkeit, noch dem Trotze in die Hände zu arbeiten. Indem man den Zögling durch das Ehrgefühl treiben will, soll man das schwerste Kunststückchen zu treffen verstehen, — Ehrgefühl, ohne den fast immer miterwachenden Eitelkeitstrieb zu wecken." Auch Hirscher*) will, daß man Reizmittel, wie Locationen, Beschämung, Strafen in Anwendung bringe, sagt aber, daß sie des Catecheten besondere Aufmerksamkeit und weise Leitung erheischen. Ja Niemeyer**) sagt geradezu, es werde das Certiren durch die ängstliche Besorgniß, Kinder dadurch ehrgeizig und eitel zu machen, wohl nicht verdrängt werden, obwohl ihm manche schon berührte Bedenklichkeiten nicht entgehen, und Schwarz***) behauptet, daß bei diesem Wettkampfe mit seinen Siegeskränzen, der aus alter Zeit der Kunst und Wissenschaft in unsere höhere Bildungsanstalten herübergeführt worden sei, der moralische Nachtheil, wie hundert Erfahrungen bewiesen, leicht verhütet werden könne, wenn nur gerechte Würdigung überall in der Schule herrsche, und der Geist des Christenthums, wie man mit Recht verlange, Lehrer und Schüler durchdringe. Als thatsächliche Stimmgeber für die Locationen fügen wir zu diesen die Jesuiten. Daß in dem baierischen Schulplane von 1829 Locationen vorgeschrieben sind, ist aus Fr. Thiersch zu ersehen †); er selbst aber scheint der Meinung zu sein ††), daß man sie entbehren könne, obwohl er sie nicht verwerfen will. Aus derselben Schrift bemerken wir auch noch †††), daß Klumpp (Verf. des Werkes: die gelehrten Schulen nach den Grundsätzen des wahren Humanismus und den Anforderungen der Zeit) sie mißbillige, ihm

---

*) Katechetik von Dr. J. Bapt. Hirscher. 2. Aufl. S. 661 u. 648.

**) Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts . . . Von Dr. Aug. Herm. Niemeyer. Halle 1824. 2. Theil. 8. Aufl. S. 556.

***) Die Schulen. Von Dr. Fr. H. Chr. Schwarz . . . Leipzig 1832. Dritter Abschnitt. Die Gelehrtenschule. S. 162.

†) Ueber gelehrte Schulen. 3. B. I. Abth. S. 29.

††) Ebendas. III. Abth. S. 526.

†††) Ebendas. II. Abth. S. 274.

aber Prof. Sigward in Tübingen entgegentrete. Besonders heben wir noch hervor, daß auf der 1837 gehaltenen Conferenz der Gymnasialdirectoren Westphalens der Commissarius, Herr Consistorial-Rath Wagner sich dahin aussprach, es wären Locationen immer als zweckmäßiges Reizmittel von bewährten Pädagogen alter und neuer Zeit gebraucht und nicht so unbedingt zu verwerfen; es herrsche dabei die schöne Idee, daß dem Tüchtigsten auch überall im Leben der erste Platz gebühre. Allerdings müsse aber mit großer Umsicht und Strenge bei den Prüfungen verfahren und dieses Reizmittel, je höher der Schüler in seiner wissenschaftlichen und sittlichen Bildung steige, auch immer seltner, also in immer größern Zwischenräumen angewandt werden, — und daß die Mehrzahl der Directoren ihm beistimmte. — Dagegen verwirft Dr. Wilh. Münscher *) alle äußern Belohnungen und Auszeichnungen als den gemeinen Ehrtrieb hervorrufend und das Einreißen mancher Characterfehler begünstigend; Thieme **) will zwar alle diejenigen Reize benutzt wissen, die der Erfahrung zu Folge den Menschen zur Thätigkeit antreiben und ihn dazu vermögen, sich Anstrengungen mit Willigkeit zu unterziehen, er verwirft aber den Ehrgeiz als solches Mittel durchaus, da er ein menschenfeindlicher Beweggrund sei, der aus Selbstsucht entspringe und sich nicht bloß auf die Begierde nach Lob beschränke, sondern seiner Natur nach auf Kosten Anderer seine Befriedigung suche, — beide werden also den Locationen abhold sein. Eben so gewiß läßt sich das von Krummacher vermuthen, der sich in seiner christlichen Volksschule gegen alle äußern Belohnungen und Kampfpreise, mögen sie in Prämien, Rosen oder Schaustücken bestehen, mit Hitze erklärt und sie ein heidnisches Wesen nennt, und in dem an trefflichen Bemerkungen reichen Buche ***), dem wir die letztere Angabe entnehmen, werden ebenfalls die Ehrenplätze gemißbilligt. Zerrenner billigte 1832 †) noch, ein Certiren in den Lectionen abrathend, monatliche Locationen; weiset sie

*) Ansichten über die Bestimmung und Einrichtung der Gymnasien. Hanau 1833. S. 228.

**) Ideen zu einer Reform des gesammten Schulwesens von M. Fr. Wilh. Thieme. Leipzig 1832. S. 61 ff.

***) Vade mecum für ältere und jüngere Volksschullehrer v. Münch, Seminar-Rector. Augsburg 1831. S. 166 und 170.

†) Ueber eine zweckmäßige Einrichtung des Schulwesens in kleinen Städten. S. 185.

aber im Jahre 1834 *) als unreine Aufreizungsmittel zurück. Mit ähnlicher Wärme und ähnlichen Gründen, wie Denzel, erklärt sich endlich Campe **). — Stephani will ihm beistimmen gegen das Lociren und meint, es könne vormalige Freunde entzweien und Schlägereien verursachen.

Gelegentlich sei noch bemerkt, daß schon die Lehrer des Quintilian eine Art des Certirens kannten ***) und der Grammatiker Verrius Flaccus, der die Enkel des Augustus unterrichtete, seine Schüler nicht nur in ihren Arbeiten wetteifern ließ, sondern auch für den Sieger Bücher zu Belohnungen aussetzte ††), — obgleich das für unsern Zweck wenig einträgt, da die Römer über Ehrbegierde andere Begriffe hatten, wie sie Christen haben müssen. —

Aus diesen in bunter Reihe geschichtlich vorgelegten Ansichten namhafter Gelehrten und Erzieher folgt nun von selbst, daß der angeregte Gegenstand für den Lehrer der höchsten Beachtung werth ist, da auch diejenigen, welche die Locationen im Ganzen billigen, meist eine ungemeine Vorsicht anrathen. — Erlaubt man uns nun auch unser Urtheil hier-

---

*) Mittheilungen und Winke, die Einführung der wechselseitigen Schuleinrichtung betreffend. S. 101.

**) Revision der Erziehung. B. 10. S. 516.

***) Non inutilem scio servatum esse a praeceptoribus meis morem, qui cum pueros in classes distribuerant, ordinem dicendi secundum vires ingenii dabant, et ita superiore loco quisque declamabat, ut procedere profectu videbatur huius rei iudicia praebebantur: ea nobis ingens palmae contentio, ducere vero classem, multo pulcherrimum. Sed de hoc semel decretum erat; tricesimus dies reddebat victo certaminis potestatem. Ita nec superior successu curam remittebat, et dolor victum ad depellendam ignominiam concitabat. Id nobis acriores ad studia dicendi faces subdidisse, quam exhortationes docentium, paedagogorum custodiam, vota parentum, quantum animi mei coniectura colligere possum, contenderim. Quint. instit. orat. 1, 2. t. I. p. 22. seq. ed. Bip. — eine Stelle, die auch Niemeyer anführt. Von einer Rangordnung in den Schulen der Römer ist auch sonst noch die Rede, — tardiores und velociores werden geschieden. S. die Stelle in der „Geschichte der Erziehung und des Unterrichts im Alterthume von Dr. Friedr. Cramer.“ 1. B. S. 437.

††) Ad exercitanda discentium ingenia *aequales inter se committere* solebat, proposita non solum materia, quam scriberent, sed et praemio, quod victor auferret. Id erat liber aliquis antiquus, pulcher aut rarior. Quare ab Augusto quoque nepotibus eius praeceptor electus transit in Palatium cum tota schola. Vergl. Cramer am angef. Orte. S. 431. Schwarz Erziehungsgeschichte. 1. Thl. S. 505.

über abzugeben, so müssen wir zwar gestehen, daß alle die erwähnten sittlichen Gefahren mit dem Certiren verbunden sein **können**, glauben aber nicht, daß man ihm deshalb ohne Weiteres den Abschied geben solle. Uns fällt bei solchen Bannsprüchen immer das zwar derbe, aber treffende Wort eines tüchtigen Schulmannes *) ein, man müsse den Kindern den Hals abschneiden, wenn man sie vor allem Sündigen bewahren wolle. Was kann nicht alles den Neid erregen, das die vorsichtigsten Leute deshalb dennoch nicht unterlassen! Wenn Rousseau **) seinen Emil mit andern Kindern in die Wette laufen läßt, so kann dieses eben so gut eitel machen, wie ein mädchenhafter Jüngling als ein gewandter Tänzer oder zierlicher Artigkeitsheld eingebildet zu werden vermag. Und wenn die Wettläufer sich gar fest zu halten und zum Falle zu bringen streben; wenn Händeklatschen und Beifallsruf erschallt: wird da der überwundene nicht rachsüchtig gegen den Sieger werden? Und doch sagt R. so hitzig***): Il est bien étrange que, depuis qu'on se mêle d'élever des enfants, on n'ait imaginé d'autre instrument pour les conduire que l'émulation, la jalousie l'envie, la vanité, l'avidité, la vile crainte, toutes les passions les plus dangereuses, les plus promtes à fermenter, et les plus propres à corromper l'âme, même avant que le corps soit formé. — Und wenn in Glülphis Schule †) ein Kind, welches ohne Versäumniß des für seinen Broterwerb erwählten Arbeitzweiges in einer bestimmten Zeit noch eine andere Arbeitsgattung in einem gewissen Grade der Vollkommenheit lernte, eine Belohnung erhielt, welch' ein Stoff zum möglichen Neide und Hasse für minder Fähige, Langsame, Träge! Ja, man kann in Schulen Vorfälle wohl gar nicht verhüten, aus denen nicht Erhebung des Einen auf Kosten des Andern und somit Kränkung wegen Zurücksetzung erfolgen könnte. Man wird gewiß dem Schüler, welcher ohne seine besonders bemerkbare Schuld mündlich in seinen Leistungen nicht genügt, durch Nachhelfen die Scham ersparen, aber wie, wenn er offenbar albern antwortet oder übersetzt? Soll man ihm das Alberne in seiner Antwort oder Uebertragung nicht klar ma-

*) Wir haben von ihm nicht nur die völlige Bestätigung unserer Ansicht, sondern auch einige hier aufgenommene Erweiterungen und Zusätze, die wir leider nicht vollständig benutzen konnten.
**) Émile t. II. l. II. p. 41. Paris, Ménard et Desenne, fils. 1824.
***) Ebendas. t. I. l. II. p. 160.
†) Lienhard und Gertrud, 2. Thl. S. 232.

chen, wo dann freilich Fähigere, die bösartig sind, höhnisch lächeln könnten? Und wie manchen verworren denkenden Kopf muß man gerade das Verworrene in seinen Leistungen fühlen lassen, um ihn zu vermögen, Klarheit zu schätzen und nach ihr zu streben, falls man auch sonst seine Anstrengung nicht verkennet! Oder soll man ihm das Gefühl seiner Schwäche versparen, weil Andere sich auf seine Kosten erheben könnten? Soll man auch nie, besonders dann, wann man mit Grund vermuthen kann, der Schüler suche seine zerstreute Thätigkeit nicht auf das Nothwendige zu richten, mißkenne den Werth kräftiger Anstrengung, sei mehr oder weniger träge, einen andern aufrufen, der das Geforderte leisten kann, selbst auf die mögliche Gefahr, daß der somit zurückgesetzte — das ist er in Wahrheit, weil man ihn beim Aufrufen für vermögender hielt, er also durch den besser Antwortenden aus seinem Range verdrängt wird und demnach weniger beschämt da stände, falls auch die andern aufgerufenen nichts Genügendes zu leisten vermöchten — daß der zurückgesetzte Haß gegen den andern empfange, dieser aber sich selbstgefällig erhebe und den ersten völlig mißkenne? Wollte man da Alles mit dem ersten Schüler abmachen, ohne einen andern aufzurufen und dadurch seine Leistungen zugleich kennen zu lernen, wie viel Zeit ginge da verloren! Denn sie wäre wenigstens zum Theile verloren für die Schulzwecke, da der träge Schüler, nicht unter so genauer Controlle stehend, nun sich weniger vorbereitete. Practische Schulmänner werden das nicht wollen. Der Grund des Ehrgeizes und Neides im Menschen liegt aber ohne Zweifel tiefer, als daß er durch verkehrte Erziehung erst in denselben hineinkäme. Freilich ist deshalb des Erziehers Geschäft nur noch schwerer, denn er soll jene Mißgestalten hinausbannen helfen und lehren, aber eben deswegen ist auch mit der bloßen Verhütung des Aufregens wenig geschehen.*) Der Lehrer kann zudem fast immer voraussetzen, daß seine Zöglinge in ihrer häuslichen Umgebung von ihren vorzüglichern Anlagen oder ihrem Lerneifer, falls dieselben da sind, schon haben sprechen hören, daß über-

*) Glücklicher Weise ist nämlich der in der Geschichte der Erziehung merkwürdige Ausspruch Gibbon's (Geschichte des Verfalls u. s. w. Uebers. von Wenk. 1. Thl. S. 216): „Die Macht der Erziehung ist selten von großer Wirksamkeit, außer bei denjenigen glücklichen Gemüthern, bei denen sie beinahe überflüssig ist" — eine Unwahrheit.

haupt in dem Leben außer der Schule Gelegenheiten zur Selbsterhebung, Erbitterung und Rachsucht nicht fehlen werden. — Nehmen wir nun ein schriftliches Certiren, bei welchem das Geleistete die Rangordnung bestimmt, so wird allerdings der Begabtere bei geordnetem Fleiße die höhern Plätze gewinnen. Aber das wird ihn sicherlich nicht eitel machen, wenn der Lehrer auch seine Fehler — und wo wären die nicht? — ordentlich rügt und überhaupt seine fehlerfreiere Arbeit als Etwas ansieht, das sich von selbst verstehe. Daß er größere Fähigkeiten habe, wird er, wenn er es nicht von Hause schon weiß, an den täglichen Leistungen leicht selbst erkennen, und er mag und soll es wissen, falls er nur dabei weiß, daß sie ihm schlechthin aus Gnade verliehen sind, und daß seine Verpflichtungen deshalb desto größere sind. Letzteres aber muß der Lehrer ihm beizubringen wissen. Und gesetzt einmal, er habe überhaupt keinen ernsten Fleiß oder sei doch eine Zeit lang lässig, so wird er durch die Location inne werden, was Anstrengung vermöge, und daß Fähigkeiten, die nicht angewandt werden, den Besitzer beschämen; er wird dann an dem Beispiele der über ihm Sitzenden den Fleiß wieder gewinnen können. Ja, er wird durch solches Hinabrücken erfahren, daß es auch andere Schüler giebt, die Etwas zu leisten vermögen, und Bescheidenheit und Demuth lernen können, und da auch der Fleißigere manches Versehen macht und in Folge dessen hinabrückt, so wird auch er die Schwäche seines Wissens und seiner Kraft einsehen. Wir möchten hier an Rousseau's Wort erinnern, obwohl wir ihm nicht ganz beistimmen können. Nachdem er gesagt hat*): „Il n'y a point de folie dont on ne puisse guérir un homme qui n'est pas fou, hors la vanité; pour celle-ci rien n'en corrige que l'expérience, si toutefois quelque chose en peut corriger; à sa naissance au moins on peut l'empêcher de croître" — fährt er fort:" N'allez donc pas vous perdre en beaux raisonnements, pour prouver à l'adolescent qu'il est homme comme les autres et sujet aux mêmes foiblesses.. Faites-le-lui sentir, ou jamais il ne le saura." Der Vorfall bei dem Taschenspieler (l. III p. 127 s.) solle in tausend verschiedenen Wendungen wiederkehren; wir aber möchten bloß zu diesem Zwecke angelegte Beschämung und somit Strafen, die nicht aus anderweitigen Verhältnissen sich von selbst ergeben, nicht anrathen, weil das Absichtliche gemerkt werden

*) Émile l. IV. p. 64.

könnte, und man überhaupt auch mögliche Versuchungen, falls nicht durch die Erziehung mit Uebermacht angerathenes Gute daraus entspringt, nicht herbeiführen soll. — Aber die minder Begabten, die bei aller Anstrengung nicht zu den ersten Plätzen gelangen können? Sie sollen auch eben den Rang erkennen, der ihnen in der großen Haushaltung Gottes angewiesen ist; sollen das Maß ihrer Kräfte nicht überschätzen; sollen so wenig erlahmen, daß sie einsehen lernen, sie bedürfen reger Thätigkeit, um es zu etwas Tüchtigem zu bringen. Und warum sollten sie auch erlahmen, so lange sie nicht immer der allerletzte zu sein brauchen? Rührt ja auch so viel eitles, selbstgefälliges Wesen, so viel Uebermuth hauptsächlich von Ueberschätzung der empfangenen Fähigkeiten her! Welcher Stoff zur Demuth liegt schon darin, daß die höhere Intelligenz des Lehrers allen Schülern ihren Platz anweiset! Der Lehrer, der zugleich Erzieher sein will, benutze ihn! Ja selbst auf die Eltern, welche oft nichts weniger gern hören, als daß ihre Kinder wenig Talente haben, kann es vortheilhaft wirken, wenn sie, die Plätze derselben erfahrend und den Fleiß derselben großen Theils kennend, sich überzeugen, daß sie zu wissenschaftlichen Fächern nicht bestimmt sind. Eine solche fortlaufende Belehrung möchte mehr helfen, als die, Vergleichung mit Andern nicht zulassenden, Censuren. Werden aber solche Schüler nicht Neid und Haß gegen die begabtern, fähigern empfangen? Freilich können sie auch neidisch und haßvoll werden, wenn sie sehen, daß einer ihrer Mitschüler reicher ist, mehrere Hülfsmittel zur Ausbildung hat, von vornehmern Eltern herstammt, aber soll man deshalb Scheu haben, sie dieses wissen zu lassen? Ist es ja schlechthin natürlich und von Gott verfügt, gerade wie die größern Talente von ihm verliehen sind. Aber bei allem diesem wird doch Keiner an seiner Ehre gekränkt, Keiner macht sich auf Unkosten Anderer geltend, — wird man denken, — wie bei den Locationen geschieht. Zum Theile doch. Als Schüler stehen sich z. B. zwei Kinder gleich; das vornehmere nimmt im Leben an Manchem Theil und sieht, daß das ärmere zurück bleiben muß; mag es sich nicht, höhnisch auf dieses hinschauend, erheben können und gerade deshalb sich fühlen, weil ein anderes zurücksteht? Das muß nun freilich die Erziehung durch positive Belehrung verhüten. Und sollte auch der Lehrer den ohne seine Schuld tief sitzenden Schüler nicht moralisch zu heben wissen? Am Ende könnte man dem lieben Gotte den Vorwurf machen, er verleihe dem Einen die

Güter der Erde auf Kosten des Andern und gebe so Veranlassung zum Hasse! Der Mensch muß also einmal so Etwas ohne Mißgunst und Erbitterung anschauen lernen, oder er wird mit seinem weichlichen, selbstsüchtigen Herzen nirgend im Leben tüchtig sein. An seiner Ehre gekränkt wird aber in Wahrheit der bei der Location hinunter rückende Schüler nicht, wenn man ihm und er sich selbst nicht den Vorwurf der Trägheit oder des gedankenlosen Leichtsinnes machen muß, und dann hat er sich selbst daran gekränkt, ohne daß die Location erfolgt, und muß nun zu seiner Heilung die natürliche Sündenfolge tragen. Denn das sprechen wir schon hier als unsere bald näher zu erörternde Ansicht aus, daß der untere Platz nur in sofern für Strafe gelten muß, als er natürliche Folge der Trägheit ist. Zudem kann die Erregung der Eifersucht und des Hasses, welche die Verdrängung des Einen durch den Andern erzeugen möchte, — ein Punct, den wir mit Denzel wohl zu beachten bitten — leicht ganz oder doch meistens verhütet werden, wenn der Lehrer den einen niedrigern Platz dem unmittelbar höhern gleich achten wird, falls die Leistungen nicht bedeutend verschieden sind. Er möge dann, wenn diese Verschiedenheit kaum merklich ist, so wenig sich in der Auffindung derselben abmühen, daß er absichtlich solchen Schülern erklärt, ihre Leistungen ständen gleich, und der eine — ohne Namen — möge sich z. B. auf den ersten, der andere auf den zweiten Platz setzen. Die Schüler würden sich dann wahrlich schämen oder doch leicht zur Erkenntniß gebracht werden, wenn sie in solch' einem Falle sich nicht leicht verständigten. Aehnlich verfahre man, wenn der letzte Platz Schimpf bringt; die mittleren Plätze lassen gleichgültiger. Bemerken müssen wir aber überdies, daß die Furcht eines solchen Hasses, wenn man die Sache näher betrachtet, viel geringer wird. Daß nur zwei um einen Platz rivalisiren, ist wohl nicht so oft der Fall, und dann verfahre man, wie eben angedeutet wurde. Wird aber ein Schüler durch mehrere verdrängt, rückt er also mehrere Plätze hinunter, oder ist bald dieser, bald jener Besitzer eines bestimmten Platzes, so kann solcher Haß, psychologisch betrachtet, wohl nicht so leicht entstehen, und wir würden in allen diesen Fällen auch darauf aufmerksam machen, daß die eine Leidenschaft die andere schwächt, indem z. B. der zurückgesetzte sich erinnert, daß er doch noch über vielen sitze, was sich dann um so weniger leicht zur Selbsterhebung gestalten wird, je mehr er seiner Schwäche inne geworden ist. So

wird dann wohl derjenige, welcher oft den ersten Platz erringt, nicht mehr beneidet und geneckt werden, als der fleißigere, ordnungsliebendere Schüler überhaupt solchen Mitschülern, die nachlässig sind oder sich gern Etwas herausnehmen, oft ein Dorn im Auge ist. Bei allem bisher Gesagten muß nun zugegeben werden, daß Kinder noch nicht fähig und nicht geneigt sind, der Sache auf den Grund zu sehen, sondern sich mehr an die äußern Auszeichnungen halten. Ich glaube deshalb auch, der Lehrer solle den ersten Platz ungefähr — denn mein Vergleich hinkt gewaltig! — so behandeln, wie das schönere Kleid. Reinlichkeit fordert er von Allen, eben so gewissenhafte Anstrengung; wo er diese und jene findet, da zeigt er Zufriedenheit; daß der schöner Gekleidete und höher Sitzende sich äußerlich hervorthue, das scheint er nicht zu merken, und vor einer so leicht heimlich sich einschleichenden, begünstigenden Zuneigung zu einem Talentvollern hütet er sich geflissentlich. Den Einwurf, daß er sonach auch nach der Kleidung ordnen könne, fürchte ich nicht, da solche Ordnung für die Schule Nichts fruchtend, geradezu albern und verderblich wäre, abgesehen davon, daß der Zögling auf den Vorzug des Talentes vor dem Kleide geführt werden muß. Und auch darein setzen wir Werth, daß unsere Locationen gegen Standes- und Vermögensunterschied ein Gegengewicht geben und einmal die Gesellschaft von einer andern und würdigern Seite ansehen lehren. Aber verliert nicht das Certiren unter solchen Bedingungen seinen Reiz? Den ungebührlichen mag es verlieren, den nöthigen keineswegs. Es ist die **Rechenschaft, welche die Schüler dem Lehrer zur bestimmten Zeit abzulegen haben über das bisher aus dem Unterrichte Gewonnene** — zur Bestrafung und Beschämung der Trägen, zur Aufmunterung des Fleißigen, — **eine Rechenschaft, durch welche er gar oft besondere Lücken zu bemerken Gelegenheit hat**; es ist die **Aufforderung an die Schüler, dem Lehrer und den Eltern durch ihre Leistungen Freude machen, sein und ihr Zutrauen verdienen, in seinen und ihren Augen gelten zu wollen; es dient zur Orientirung für den Lehrer**, — und das soll er nach Overbergs zu beherzigender Mahnung die Zöglinge wissen lassen und sie von dieser Seite die Location ansehen lehren — **auf welche Schüler er in einem bestimmten Fache besonders achten, welchen er besonders nachhelfen müsse, und in ähnlicher Weise**

für die Schüler; es erweckt Theilnahme für Gegenstände, welche Schüler zu sehr unbeachtet ließen, da sie daraus die Wichtigkeit erkennen, die der Lehrer in denselben findet, und Trägheit und Gleichgültigkeit durch Streben nach seinem Beifalle und seiner Liebe besiegen lernen; es wirkt, nach Niemeyers richtiger Bemerkung, auf Genauigkeit im Schreiben, auf Beachtung leicht übersehener oder vernachlässigter Kleinigkeiten, besonders in Bezug auf Grammatik und Rechtschreibung, da der Schüler weiß, daß dieses Alles in Anschlag komme; es gereicht den Eltern, die das Ergebniß erfahren können und gar oft sollen, zur Anmahnung, auf den Fleiß ihrer Kinder einzuwirken, und bringt Kinder und Eltern zur Kenntniß der den erstern verliehenen Kräfte. Wir sagen, der Schüler solle durch wetteiferndes Streben nach dem Beifalle des Lehrers die Trägheit und Gleichgültigkeit besiegen lernen, und wer wollte glauben, daß ein solcher Beweggrund schlechthin verwerflich sei? Muß nicht der sinnliche Mensch die eine sinnliche Neigung und Begierde gegen die andere zum Kampfe aufrufen, um als Sieger aus demselben hervorzugehen? Der Trieb des Habens ist im Menschen, und der Erzieher handelt verkehrt, der einseitig irdische Güter verachtet wissen will; er zeige vielmehr, wann und wodurch sie Werth haben, und wie viel sie gelten. Der Trieb nach Ehre ist ebenfalls im Menschen und nicht erst durch sein erbsündliches Verderbniß hineingekommen, und wer ihn nicht benutzen wollte, würde Gott meistern wollen.

An der Liebe zu dem irdischen Vater entwickele sich die Liebe zu dem himmlischen; an dem Beifalle guter Menschen — und als solcher muß jeder Lehrer dem Schüler gelten — richte sich das Ringen nach dem Beifalle Gottes empor! Soll ja eben der Beifall des Lehrers dem Schüler nur als der irdisch vollzogene Beifall Gottes gelten, und welcher Lehrer glaubt seine Pflicht zu thun, der nicht hierauf hinweiset! Jede Leistung beim Certiren steht aber da als Erweis der geübten Pflicht der Achtsamkeit und des Fleißes je nach den verliehenen Kräften, was mehr? Soll sie mehr sein und dadurch Unedles anregen, so messe sich der Lehrer die Schuld bei! Wir glauben deshalb auch, bei der vorgelegten Ansicht über die Locationen Nichts weiter für die Erlaubtheit einer solchen Benutzung der Ehrliebe sagen zu müssen, da unser Kampf

sonst gegen Windmühlen oder gar gegen Schatten gerichtet sein möchte. Ist ja der erhaltene Platz dann nicht schlechthin ein Ehren- oder Beschämungsplatz in den Augen des Lehrers, und Schüler lernen die Sache ansehen, wie der Lehrer sie ihnen gibt. Uebrigens ist selbst die h. Schrift voll von Mahnungen, die darauf fußen, daß auch der sinnliche Mensch bei der Tugend am besten seine Rechnung finde*). Und das Streben nach Ehre bei geachteten und geliebten, ja selbst die Vergleichung mit andern ehrenwerthern oder schlechtern Menschen, wie viel Gutes können sie bei guter Leitung wirken! Was Gutes oder Böses in dem Nächsten ist, wird auf diesem Wege antreibend oder verwahrend zu dem Unsrigen; wir werden so angefeuert, alle Vorzüge zu gewinnen und alle Mängel zu entfernen, die uns ihre Achtung erhöhen oder schmälern, stehen so gleichsam fortdauernd unter der Controlle unserer Mitmenschen, und das Streben nach Vollkommenheit ist wenigstens einmal angeregt. Siehe das Weitere bei Hirscher in der christl. Moral I. B. §. 125. ff.! Ueberhaupt wiederholen wir hier noch einmal, daß uns nicht die bloße Vermeidung der Aufregung solcher Triebe die Kunst des Erziehers ausmache, obwohl er sie nicht zwecklos aufregen soll, sondern daß er auch beachte, wie aus der Gefahr der Triumph, aus dem Widerstande der Sieg, aus dem Kampfe die erstarkte Kraft, aus der stets Eintritt fordernden Unreinigkeit der Beweggründe die Läuterung hervorgehe. Vergl. Hirscher ebendas. §. 140! Welch ein Glück für den Jüngling und die Jungfrau, wenn solche Leidenschaften, deren Erwachen nicht ausbleibt, schon früh Leitung, Zähmung, Maß empfangen! Welch' ein Vortheil beim Eintritte in's practische Leben, wo ihnen noch Gefährlicheres entgegen tritt (vergl. Sigward bei Thiersch am ang. O.!)! Wo der Bösewicht oft mit äußern Ehren und Gütern überhäuft ist, während der Reine in Mißachtung einhergeht und mit Wasser und Brod zufrieden sein muß! — Wo keine Möglichkeit zu fehlen wäre, da wäre für uns auch keine Tugend. Und doch, — würde der Ehrgeiz mit allen seinen Uebeln sicherlich durchgreifend durch die Locationen und erst durch sie in diesem Alter angeregt, wir müßten sie ohne Bedenken sofort mit dem Bannfluche belegen. — Aber wir müssen diesen Gegenstand noch weiter verfolgen. „Je mehr Trägheit," sagt Wörlein**),

*) Cf. Cic. de fin. I. 14.

**) Bibliologisches Lehrbuch der deutschen Volks-Schulkunde, bearbeitet von W. Wörlein. Sulzbach 1829. 1. B. S. 231.

„desto mehr begnügen und befestigen sich die Leidenschaften, es sei nun im Sinnlichen unmittelbar oder in dem, was der Verstand berechnet; je mehr Energie, desto mehr gehen sie über das Endliche und Weltliche hinaus. So entsteht mit der Zeit in dem (innerlich) trägen Knaben Stolz, und er will so viel möglich in der Welt gelten; das Mädchen entwickelt eben so Eitelkeit und Gefallsucht, d. h. es haftet mehr an dem Sinneneindruck, auch bei Personen, und an der Gegenwart, und es will den Personen gern in allem seinem Thun und Sein gefallen; durch das edle Streben aber werden die Neigungen und Leidenschaften veredelt.“ Die Gegner der Locationen mögen daher wohl bedenken, ob sie nicht, eine mächtige Anregung der Thätigkeit hinwegnehmend, von einer andern Seite dem Stolze und der Eitelkeit, und vielleicht noch tiefern Arten, in die Hände arbeiten. Und wird sich der Ehrtrieb nicht, wenn er in der Schule gar keine Beachtung findet, außer derselben leicht einen gefährlichen Tummelplatz aufsuchen? Werden da junge Leute nicht vielleicht durch Dinge zu glänzen suchen, die sie an den Rand des Verderbens führen? Ist dieses nicht in unserer Zeit, wo Knaben und Mädchen schon so früh für die große Gesellschaft und in derselben gelten wollen, vorzüglich beachtenswerth? Da ferner doch wohl eingestanden werden muß, daß die reinsten Beweggründe bei der Erziehung nicht immer genügen, so werden die Gegner des Certirens vielleicht mehr Strafen nöthig haben, durch welche ebenso Schadenfreude, Haß, Selbsterhebung, entstehen können. Sie werden es vielleicht zu den äußersten Arten derselben in einzelen Fällen kommen lassen müssen, denn wenn bei Schülern Trägheit eintritt, so ist für alle Unthaten Spielraum; über Trägheit muß aber noch wohl derjenige Lehrer klagen, der die Locationen in unserm Sinne vertheidigt. Da nun möchten wir sie an das Wort eines Anerkennung fordernden Mannes erinnern, das wir mit manchen Beschränkungen billigen. „Wenn schon der Staat, sagt Jean Paul *), nur Handlungen, nicht Menschen, ehrlos erklären soll, — außer da, wo er mit der Ehre zugleich das Leben abspricht; — weil Ehrlosigkeit Vertilgung der Menschheit ist, jedes aber noch so sehr zerrüttete Herz den Lebenskeim zur Herstellung des Menschen unverwüstlich aufbewahrt“ (wir gestehen diesem Satze nur mit Beschränkung Wahrheit zu, diese Beschränkung läßt aber

*) Levana, B. 2. S. 125. f.

seine Wahrheit für unsern Zweck bestehen, denn für unser Handeln ist kein Mensch rettungslos verloren): — so ist es noch sündlicher, im unbesonnenen Kinde diesen Lebenskern, der jetzt erst unreife und wachsende Glieder treibt, mit dem grimmigen Froste der Schandstrafen anzutasten. Ihr mögt zum Lohne ihm Wappenbriefe, Ordensketten und Sterne und Doctorhüte geben — oder zur Strafe alles dieses nehmen; — aber nur nicht größer, nämlich nicht positiv, werde die Ehrenstrafe, wie doch die Schandkappen, hölzerne Esel ꝛc. mancher Schulen sind. Schande ist der kalte Orcus des innern Menschen, eine geistige Hülle ohne Erlösung, worin der Verdammte nichts mehr werden kann, als höchstens ein Teufel."?! Endlich müssen wir noch hinzusetzen, daß diejenigen, welche Locationen aus der Thüre weisen, dieselben oder doch Aehnliches und vielleicht Bedenklicheres zur andern Thüre wieder hereinlassen. Gedicke*) will die Plätze in den drei untern Classen alle Monate, in den drei obern alle Vierteljahre verändert wissen; der höhere Platz soll aber von der gesammten Aufführung und dem Fleiße abhangen; jeder Lehrer habe bei der diesfälligen Location eine Stimme. Nicht bloßer Fleiß, nicht blosse „Progressen" seien hinreichend zum höhern Platze, sondern dazu gehöre regelmäßiges und gesittetes Betragen; schwächere Subjecte wurden häufig über bessere Köpfe gesetzt, wenn jene in Regelmäßigkeit der Aufführung sich auszeichneten. Campe glaubt, daß hierbei nur einige der von ihm gerügten Anstöße vermieden würden. Wir möchten diese Rangordnung geradezu verwerfen. Denn erstlich würde dadurch einer auch von Campe am andern Orte gerügten Fehlerjagd Feld geräumt, und ferner dem Schüler zu sonderbaren Combinationen vielleicht Anlaß gegeben. Er weiß z. B. sicherlich oder glaubt doch zu wissen, daß sein Mitschüler diese oder jene sittlichen Fehler habe, — und der sitzt über ihm. Also, denkt er vielleicht, müssen jene Fehler dem Lehrer nicht viel gelten. Vielleicht wußten die Lehrer diese Fehler nicht, oder hatten mildere Ansichten von denselben; aber wie nachtheilig kann das für den Schüler werden! Zudem könnte dadurch der Heuchelei Bahn gebrochen werden. Und dann, wer möchte die Sittlichkeit — Religiosität möchten wir lieber sagen — bei einer Location mit zum Maßstabe machen wollen, da es bei derselben auf die innern schwer zu erkennenden Beweggründe ankömmt! Sollten da die Stillen,

*) S. Campe's Revision am angef. O.

Ruhigen, Fügsamen nicht oft im Urtheile der Lehrer über den Lebendigern, aber im Grunde moralisch Bessern stehen! Der Ehrgeizige ist unsers Bedünkens fähig, alles ihn in den Augen Anderer Herabsetzende zu unterlassen, alles ihn da Fördernde zu thun, und ist doch durch und durch ein Selbstsüchtiger, ein Irreligiöser, ein Unsittlicher. Freilich möchte dadurch Mancher auch wohl von einzelnen sittlichen Fehlern abgehalten werden können, aber der Grund des Unterlassens wäre dann gar leicht nicht der reinste, Andere aber würden nur angeleitet, ihre Fehler zu verstecken oder sie in einem gefälligen Gewande erscheinen zu lassen. Zuletzt bemerken wir noch, daß die Tugend im Hinblicke auf Gott sich unter aller Verkennung der Menschen selbst Lohn sein müsse, und daß der Schüler, auch hierzu früh durch's Wort angeleitet, durch die That nicht zu entgegengesetzten Erwartungen geführt werden muß. Da wir deshalb den bewiesenen Fleiß nur durch den Beifall des Lehrers lohnen lassen, ja der Fleißige oft tief sitzt, und der erste Platz nicht ohne Weiteres Ehrenplatz ist: so trifft uns der Vorwurf nicht, daß wir Kinder zum Eigennutze erzögen *). Auch in Bezug auf den Fleiß möchte das entscheidende und vergleichende Urtheil schwierig sein und leicht getäuscht, besonders bei Fähigern oder in Betreff ihrer Talente Ueberschätzten, wirkliche Ungerechtigkeit und Mißkennung verursachen. Vergl. unten. Campe räth als unschädlich öffentliche Censuren vor Ephoren und Schülern derselben Classe an, wogegen Trapp erinnert, daß alle bei den Locationen vorkommenden Nachtheile auch hier Statt fänden, was Gedicke seiner Erfahrung nach läugnet. Wir halten es größtentheils mit Trapp und bemerken dazu, daß sie uns das nicht leisteten, was wir oben als Zweck der Location bezeichnet haben. Denzel stellt als Grundsätze auf, daß 1) überhaupt bei Kindern die Ehrliebe nicht auf eine zu starke Weise gereizt und keinesfalls auf ein widernatürliches, der sittlichen Erziehung fremdes Ziel hinausgeführt werden dürfe; daß 2) der Vorzug, welchen man einem Schüler giebt, nie auf Unkosten und unter (selbst verdienter) Zurücksetzung eines andern ertheilt werden dürfe, und daß 3) nur Wohlverhalten und durch Fleiß erworbene Geschicklichkeit (keinesweges relative Fähigkeiten) zum Vorrücken berechtigen könne, und schlägt dann vor, die Klasse in 3 oder 4 Ord-

*) Er wird den Locationen gemacht in der rheinisch-westphälischen Monatsschrift für Erziehung u. s. w., herausgegeben von J. P. Rossel. 4. B. S. 197. Vrgl. Krummacher am angef. Orte!

nungen, in zuverlässige gute, unzuverlässige unfleißige und unordentliche Kinder einzutheilen. Daß dem Neide hierdurch nicht vorgebeugt wird, ist klar. Eben so wenig wird dem Ehrgeize und der Einbildung dadurch alle Nahrung abgeschnitten; denn, nehme man auch in die höchste Ordnung nur durch Sittlichkeit ausgezeichnete Kinder mit anspruchslosem Sinne, so wiederholen wir, es giebt eine nicht so äußerlich hervorbrechende, aber das ganze Innere durchsäuernde Eitelkeit und Ehrbegierde, die sich leicht in die höchste Ordnung einschleichen und durch Erhebung in dieselbe reichlich nähren wird, zumal, da die erste Ordnung gleichsam als Muster in Allem dasteht. Und sollte auf solche Weise nicht das schadenfrohe Aufmerken der Kinder auf die sittlichen Fehler Anderer aufgeregt, und sonach das tückisch- und heuchlerisch-mißgünstige Anbringen derselben bei dem Lehrer gefördert werden können? Dazu kommen alle schon so eben hervorgehobenen möglichen Nachtheile. —

Es wird aus dem bisher Gesagten schon zum großen Theile klar geworden sein, weshalb wir die Locationen verwerfen, bei denen der angewandte Fleiß die Rangordnung bestimmen soll. Die Locationen sollen ja die Fähigkeiten unterscheiden lehren und dem Lehrer durch den Platz die Schüler bezeichnen, auf die er in einem bestimmten Fache besonders achten, denen er mehr nachhelfen muß, so wie diesen begreiflich machen, daß sie in demselben noch tüchtig arbeiten müssen, alles dieses würde aber dann wegfallen. Zudem ist unsers Erachtens eine solche Location kaum gewissenhaft zu vollziehen. Ich kann wohl wissen, ob mein Schüler während der vor meinen Augen verfertigten Arbeit fleißig, vielleicht auch, ob er fleißiger war, als ein anderer; darauf aber kann es doch nicht ankommen, oder man würde auf den Fleiß im Ganzen nachtheilig wirken; ob er aber während einer längern Zeit fleißiger war, als jeder oder viele seiner Mitschüler, das wage ich selten zu bestimmen, wiewohl ich Fleiß von Unfleiß muß unterscheiden können. Aber ist denn eine bloß nach den Leistungen berechnete Location keine Ungerechtigkeit? Wir können sie bei der Ansicht, die wir über das Certiren ausgesprochen haben, wahrlich nirgend finden. Man giebt dem Schüler gewissenhaft, was man zu geben ausspricht, nämlich den Rang, den er in der Behandlung irgend eines Gegenstandes unter seinen Mitschülern errungen hat und nichts weiter; wo ist da Ungerechtigkeit? Freilich muß das Vergleichen der Arbeiten unparteiisch und genau sein; denn

wenn Schüler von ihrem Lehrer glauben, er mische die Arbeiten, wie Karten, und setze dann, wie wir es einmal sagen hörten, so ist nicht allein der Zweck des Locirens vereitelt, sondern es muß auch daraus des Bösen viel entstehen. Sollte dadurch über innere Tüchtigkeit oder Fleiß abgeurtheilt sein, so wäre allerdings Ungerechtigkeit da, aber über diese enthält man sich ja aus besondern Gründen eines solchen vergleichenden Urtheils. Aber der eine Schüler hat vielleicht nur durch Uebereilung Fehler gemacht, der andere auf's Gerathewohl sie vermieden! Das Erstere kann oft deutlich ersehen werden und ist dann etwa in Anschlag zu bringen; übrigens muß bemerkt werden, daß ein Schüler, der sich leicht verwirrt, Etwas übersieht, Ungehöriges, wenn auch nur augenblicklich, mit einander verwechselt, eben den Gegenstand noch nicht gehörig durchdrungen und kein gediegenes Wissen in demselben erlangt hat. Was das zufällige Vermeiden von Fehlern angeht, so kömmt das, wenn es vorkömmt, jedem zu Gute und man müßte am Ende auf alles bestimmte Urtheil über erlangte Fähigkeiten verzichten, wenn man darauf eingehen wollte. Von unserm Standpuncte aus ist also der Vorwurf der Ungerechtigkeit, welchen Denzel gewissen Locationen macht, hinlänglich abgewiesen. „Nichts ist ungerechter," sagt er *), „als die Art, wie man bei den gewöhnlichen Partial-Locationen verfährt. Es erhält z. B. ein Knabe den vierten Platz, weil er nur drei Fehler, sein Nachfolger aber vier Fehler in der gleichen Arbeit gemacht hat. Das nächstemal (sic) macht es der erstere besser, er hat nur zwei Fehler. Sein Nachfolger aber macht es noch besser, er hat nur Einen und rückt daher vor. Wie? sollte der erstere wirklich die Strafe des Zurücksetzens verdient haben? Kann man ihm bei dem Gefühle, sich möglichst angestrengt zu haben, seinen Unmuth verdenken, und wie will man verhüten, daß er es nicht — wenn gleich unbilliger Weise — den Freund entgelten läßt, den vielleicht nur der Zufall vor den Fehlern seines Freundes bewahrt hat!" Wir glauben, daß er das Sitzen unter dem Freunde verdient hat, falls die Fähigkeiten gleich sind, denn wenn dieser in der Zwischenzeit konnte drei Fehler vermeiden lernen, so mußte er dasselbe können; er hat aber nur einen Fehler weniger gemacht, als früher. Hat er sich möglichst angestrengt, so erkenne er eben die Schwäche seiner Kenntnisse und Ueberlegenheit Anderer,

---

*) Am ang. O. S. 110 *).

denn er muß letztere doch einmal ohne Neid anschauen lernen; vor Muthlosigkeit aber muß ihn der Lehrer durch seine Zufriedenheit, vor jenem Neide durch die ganze Art, wie er die Location behandelt, zu schützen wissen. Zudem begreifen wir die obige Berechnung nicht, denn die Zahl der Fehler wird doch von Beschaffenheit und Größe der Aufgabe jedesmal abhangen. Andere Bedenken gegen die Locationen, wie, daß sie zu Unterschleifen Anlaß gäben, daß der Fähigere Stunden lang müßig gehen könne, daß die Untüchtigern, deren Zusammensitzen in disciplinarischer Hinsicht oft nicht wünschenswerth sei, neben einander zu sitzen kämen, daß sie den Lehrer leicht in den Schein der Parteilichkeit brächten, scheinen uns von geringerm Belange. Unterschleife werden nicht leicht möglich sein, wenn der Lehrer fortwährend ein scharfes Auge auf die Arbeitenden hat, sie sind noch leichter bei den nicht unter Aufsicht des Lehrers verfertigten Arbeiten möglich, ja die erstern Arbeiten können dem Lehrer gerade bisweilen die Augen öffnen; übrigens träfe dieses Bedenken jede schriftliche Prüfung. Die geforderte Arbeit wird immer eine solche sein, daß auch der fähige Schüler die gegebene Zeit meist nöthig hat, und bei grober Nachlässigkeit muß der Lehrer einschreiten. Hat er aber z. B. drei Stunden des Morgens angestrengt gearbeitet, so mag er auch immerhin die vierte frei haben, oder auch die Nachmittags-Schulstunden, wenn er etwa bis ein Uhr beschäftigt war. Der Nutzen, welcher aus solchen das Empfangene anwendenden und verarbeitenden Uebungen hervorgeht, läßt jenen Zeitverlust keinen Zeitverlust sein. In den untern Klassen mögen auch zwei Stunden für solch' eine Arbeit genügen. Das Nebeneinandersitzen der Trägen und Unordentlichen hat auch seinen Vortheil, den sie können sich nicht auf Aushülfe ihres Nebenmannes verlassen, und der Lehrer kann sie desto besser überblicken. Den Schein der Parteilichkeit endlich, der auch auf alle Strafen fallen kann, muß der Lehrer vermeiden oder vernichten können. Es ist wohl rathsam, den Schülern bisweilen ihre Arbeit mit scharfer Bezeichnung und Aufzählung ihrer Fehler in die Hand zu geben, während man sie mit ihnen allen durchgeht; sie überzeugen sich dann, sich ihre Fehler einander mittheilend, von der obwaltenden Gerechtigkeit; ihnen dieselben aber ganz zu lassen, möchte aus nahe liegenden Gründen nicht gut sein.

Bedenklicher erscheint uns das mündliche Certiren. Der Schüler kann zu leicht im Betragen des Lehrers Willkühr fin-

den; der Langsame, der die Antwort gerade auf der Zunge hatte, zu leicht sich unbillig gekränkt fühlen. Dazu muß wohl der höhere Platz schlechthin als Belohnung gelten, der niedrigere als Strafe, und Neid und Haß und Ehrsucht und Lohndienst wird zu sehr leicht herbeigeführt. Es müßte auch dann der Lehrer immer die gerade neben einander sitzenden Schüler nach einander fragen, oder wir begreifen nicht, wie hier Gerechtigkeit walten kann; jenes aber ist oft unräthlich und unthunlich. Auch ist nicht zu läugnen, daß solche häufige Versetzungen Unruhe und Geräusch herbei führen, die Gedanken vom Gegenstande ablenken, selbst Zeit kosten *). Endlich werden sie gar häufig gebraucht, bald gleichgültiger lassen, und sie wären auch nur bei jüngern Zöglingen anzuwenden. Daß sie auf Lebendigkeit, strenges Aufmerken, Pünctlichkeit wirken und dem zerstreuten Wesen vorbeugen, muß zwar zugestanden werden, aber bei Kindern läßt sich die Aufmerksamkeit durch die Lebendigkeit des Lehrers doch leichter fesseln, und für die Trägern möchten wir eben solche Locationen billigen, so daß sie zu ihrer Aufmunterung bei guten Antworten einmal für eine Stunde den ersten oder zweiten oder dritten Platz einnähmen, oder dem Ersten oder Zweiten u. s. w. als combinirte Besitzer des Platzes zugewiesen würden, — was die Fleißigen mit Beifall aufnehmen müßten. Eine solche Versetzung wäre eben so wenig eine Ungerechtigkeit, als die h. Engel ungerecht handeln, wenn sie sich über einen bekehrten Sünder mehr freuen, als über neun und neunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen.

In ähnlicher Weise möchten wir auch die von Demeter gebilligten plötzlichen Locationen nur gut heißen. Da man nämlich bei Kindern öfterer Reizmittel zur Aufrechthaltung der Ordnung und Stille bedarf, so kann man dem Schwätzer, dem Unreinlichen und Unordentlichen recht wohl sagen, er solle unter allen Andern allein sitzen, weil er sie störe oder verführe, oder weil Schmutz und Unordnung nicht zwischen sie gehöre, mit der Aufmunterung, daß er, sobald er sich bessere, seinen alten Platz einnehmen solle, — oder dem nunmehr still und ordentlich Erscheinenden dem Ersten oder Zweiten auf seinem Platze zugesellen. Bei den mehr verwahrlosten und sich verwahrlosenden Kindern ist überhaupt

*) S. d. rheinisch-westph. M. am ang. O. S. 199, wo dieser Nachtheil vom Certiren im Allgemeinen angegeben wird; offenbar aber gilt er nur vom mündlichen.

Benutzung des Ehrtriebs für's Edele nicht so bedenklich. Daß nur aus Gegenständen locirt werden soll, bei denen man offenbare Fehler und Vorzüge angeben kann, scheint uns mit Demeter unbestreitbar, und wir haben Nichts dagegen, daß die Location auf Gymnasien sich regelmäßig auf's Latein bezieht, obwohl sie auch auf alle Fächer angewandt werden mag, für welche der Lehrer den Eifer beleben muß. Insbesondere ist dann ein Wettkampf in einem andern Fache, z. B. im Griechischen oder in der Mathematik anzustellen, wenn man dadurch vermeiden kann, daß nicht immer derselbe den ersten Platz besitze. Es genügt auch zuweilen, über eine unter den Augen des Lehrers verfertigte Arbeit aus einem bestimmten Fache bloß zu bemerken, die und die hätten gut, die noch zur Zufriedenheit, die schlecht gearbeitet; man wolle die letztern besonders beachten, und sehen, ob sie in so und so viel Zeit, wo man ähnliche Arbeiten machen lasse, sich gebessert hätten. Soll aus der Religionslehre auch locirt werden? Wir glauben, der Regel nach nicht. Sie soll den Schülern als Sache herzlicher Sehnsucht und höchsten Glückes nahe gelegt werden, soll durch die Location nicht als Gegenstand des bloßen Wissens sich geltend machen. Uebrigens sind vorher angekündigte schriftliche Bearbeitungen in dem eben angegebenen Sinne, gleichsam schriftliche Wiederholungen, bisweilen von großem Nutzen, weil man dadurch die Fühllosen und Leichtsinnigen besser kennen lernt und auf jegliche Weise treiben kann. Soll endlich schriftliches Certiren bloß für Jünglinge sein? Schwarz behauptet es, die Andern machen keinen Unterschied; Einige schreiben nur über Gymnasien, Andere über Volksschulen. Wir sehen nicht ab, warum wir es nicht auch für Knaben, doch nicht gar zu früh, und auch für Mädchen, wenn gleich mit noch größerer Vorsicht, anwenden wollten. —

Möchten wir durch diese unsere Worte auch andere Schulmänner veranlassen, den Gegenstand reiflich zu durchdenken, und uns das, was sie unsern Ansichten Gegründetes entgegen setzen, nicht vorzuenthalten, da wir, wie wir wiederholt aussprechen, die Sache für sehr wichtig halten!

Coesfeld. Teipel.

China. Die Augsburger Allgemeine Zeitung vom 18. Juni d. J. enthält in ihrer Beilage einen Artikel aus Paris mit der Ueberschrift: „Das Christenthum und seine Missionen in China,“ welchen wir in der Voraussetzung, daß er unsere Leser interessiren wird, hier mittheilen.

„Der bekannte englische Missionär in China, W. Medhurst ist gegenwärtig hier" (in Paris) „und wird einige Vorlesungen über den Zustand der protestantischen Missionen in China halten. Er ist ein Mann von beträchtlichen Kenntnissen, der außer einer Menge von chinesischen und malaischen Abhandlungen für Missionszwecke im Jahr 1830 in Batavia ein englisch-japanisches Wörterbuch und im letzten Jahre in Macao ein Lexicon des Dialects der Provinz Fokien herausgegeben hat. Dieser Dialect ist nämlich für die Missionen sehr wichtig; er unterscheidet sich bedeutend von dem classischen Chinesischen, und da der größte Theil der chinesischen Emigranten in den Molukken aus Fokien kommt, so wie die meisten chinesischen Junken, welche fremde Häfen befahren, ebenfalls dieser Provinz angehören, so sind die Bewohner derselben den Missionen vielfach zugänglich, während das übrige China für sie fast gänzlich geschlossen ist. Denn bis jetzt ist es ihnen noch nicht gelungen, eine Gemeinde in China zu bilden, und die 6—700,000 Exemplare von Religionsbüchern, die sie in Canton und an der Nordostküste vertheilt haben, sind auf dürren Boden gefallen. Ihre Bekehrungen in Canton sind wenig an der Zahl, und sie haben selbst in Macao mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen, um an Bekehrungen zu arbeiten, da jeder Verdacht einer Verbindung mit Europäern die Schüler bitterer Verfolgung von Seiten der Regierung aussetzt, so daß die meisten nach und nach zur Auswanderung nach Malacca genöthigt worden sind. Die katholischen Missionen sind in einer weit günstigern Lage, obgleich sie in dem allgemeinen Verbot der Regierung hauptsächlich gemeint sind, und sehr unter Verfolgung gelitten haben, besonders in den Jahren 1805, 1811 und 1815. Im Jahre 1820 wurde ein französischer Missionär hingerichtet und die übrigen nach Macao verbannt; da sie aber katholische Gemeinden im Innern haben, so finden sie Mittel, verkleidete europäische Priester ins Innere zu schicken. Man wählt dazu junge Leute, theils weil sie die Sprache und die Gebräuche besser lernen, theils weil ein starker Bart unter allen Kennzeichen eines Europäers den Chinesen zuerst auffällt. Diese Reisen ins Innere sind sehr gefährlich; man färbt ihre Gesichter und Hände gelblich, setzt ihnen große runde chinesische Brillen auf und übergibt sie zuverlässigen eingebornen Christen, welche sie in mannigfaltiger Verkleitung, bald als Kranke, bald als Mandarine, bald als Aerzte einführen. Sie werden meistens zuerst im Collegium von

Macao erzogen und geweiht, und dann in das katholische Seminar der Missionen in der Tartarei, jenseits der großen Mauer, geschickt, von wo sie auf ihre Posten abgehen. Wenn sie an Ort und Stelle angekommen sind, müssen sie sich sehr eingezogen halten, und gehen fast nie aus, um so wenig als möglich Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Auf diese Art befinden sich gegenwärtig 32 französische Priester in China. Die meisten katholischen Gemeinden haben einheimische Priester, welche im Seminar zu Macao erzogen werden, wo sich 12 Bursen für sie befinden; jeder chinesische Pfarrer erhält von den Missionen einen Gehalt von 82 spanischen Piastern jährlich, und wird für Reisekosten und sonstige zufällige Ausgaben entschädigt; ein europäischer Priester hat 140 Piaster jährlich, und eine nicht unbedeutende Summe für Almosen und Unterstützung armer Christen, Bestechung der Mandarine im Fall einer Verfolgung u. s. w. Das portugiesisch-chinesische Seminar St. Joseph ist reichlich dotirt, die spanische Mission in Macao war auch früher sehr reich, aber die hauptsächlichste Unterstützung der chinesischen Missionen kommt von hier, von dem Etablissement der Lazaristen in der Rue du Bad, das den Namen Missions étrangères führt. Seine Hülfsmittel sind sehr bedeutend und nehmen jährlich durch freiwillige Beiträge, besonders aus dem Süden zu. Die Gesammtausgaben der katholischen Missionsanstalten in China mögen sich auf 160 bis 170,000 spanische Piaster belaufen. Die Zahl der chinesischen Katholiken ist unbekannt; in der Diöcese von Macao belaufen sie sich auf 13,000; in Peking sollen sie 26,000 betragen. In Gemeinden, wo die chinesische Regierung keine europäischen Priester vermuthet, verfolgt sie die Christen selten, und wo einmal eine Gemeinde existirt, haben die Localbehörden ein Interesse, die Sache geheim zu halten, um nicht selbst wegen ihrer Nachlässigkeit gestraft zu werden, so daß nur bei Versetzung der Beamten einige Gefahr entsteht. Aber bei dem Allen können die katholischen Missionen nichts thun, als höchstens die Zahl ihrer Bekehrten erhalten, und seit der Vertreibung der Jesuiten haben sie langsame, aber fast unaufhörliche Rückschritte gemacht. Die Bekehrung der sehr zahlreichen chinesischen Emigranten in den Molukken ist weit leichter, da man hier nicht mit politischen Schwierigkeiten zu thun hat; aber sie hat nur wenig Einfluß auf China, da wenige derselben nach ihrem Vaterlande zurückkehren, und diese sehr vorsichtig sein müssen, den Verdacht der Behörden nicht auf sich zu ziehen,

um diesen keinen Vorwand zu geben, Geld von ihnen zu erpressen, indem sie nie nach Hause gehen, ehe sie sich bereichert haben. Die Katholiken haben ein chinesisches Seminar in Penang, wo sie etwa 20 junge Chinesen erziehen, und die protestantischen Missionen in Malacca, Penang, Singapur, Batavia und Siam haben eine gewisse Anzahl von Bekehrungen gemacht. Sie halten an allen diesen Orten, besonders aber in Penang und Malacca, chinesische Schulen für Kinder, und haben es so weit gebracht, daß die Eltern derselben die Hälfte der Ausgaben an Schulgeld bezahlen, was ein sehr unerwarteter Erfolg war. Sie lassen dort ebenfalls die für China bestimmten Missionsbücher drucken, da sie seit 1834 in Canton und Macao keine Drucker mehr finden, die es wagen, Arbeit von ihnen zu unternehmen, seitdem eine kaiserliche Commission von Peking gekommen war, um auszufinden, wer für die Europäer drucke. — Medhurst wird heute Abend über alles dieses eine Vorlesung in der Rue Taitbout halten, aber das protestantische Publicum ist sehr lau in Missionssachen und wird sich für eine bis jetzt erfolglose Sache nicht sehr interessiren.

England. Die Leipz. Allgem. Zeitung berichtet in einer Correspondenz vom Main 23. Juni. „Die katholische Kirchenzeitung meldet in ihren letzten Nummern, daß in einer englischen Stadt nicht weniger als 2000 Einwohner auf dem Puncte stehen, sich zur römisch-katholischen Kirche zu wenden. So unglaublich dies scheinen mag, so ist es doch, sicherm Vernehmen nach, wirklich gegründet, daß zu Baensley in Yorkshire eine sehr bedeutende Zahl von Einwohnern, von denen die meisten bisher sich zum Methodismus bekannten, ihren bisherigen Fanatismus mit dem römischen Katholicismus vertauschen werden. Was noch mehr ist, zu Manchester, wo vor mehren Jahren nur ein paar Tausend Katholiken wohnten, ist deren Zahl auf 25—30,000, und zu Liverpool ist sie in kurzer Zeit von 30,000 auf 50,000 gestiegen. Ueberhaupt breitet sich der Katholicismus im Norden von England, besonders in den Fabrikstädten, reißend aus.“

Köln. Den 10. Mai, Morgens 2 Uhr starb nach langem Leiden plötzlich am Stickflusse der Hochwürdige Herr Joseph Monpoint, Capitular des Metropolitan-Domcapitels im einundsiebenzigsten Jahre seines Lebens. Der Verblichene war am 3. Sept. 1767 zu Belfort im Elsaß geboren. Nach

beendigten Studien an verschiedenen Anstalten seiner Heimath und zuletzt an der Universität und im Seminar zu Besançon, trat er mit dem Empfange der Priesterweihe, den 20. März 1791, die an Wechsel manigfaltige Bahn seiner Berufswirksamkeit jener verhängnißvollen Zeit an, welche über Viele großes Unglück brachte, und das größte über jene, deren Glauben und heilige Liebe nicht stark genug waren, dem Schwindel und dem Uebermuthe auf der einen und den Verfolgungen und Drangsalen auf der andern Seite zu widerstehen. Nicht drei volle Jahre, vom 19. Sept. 1791 ab, wirkte er in der Seelsorge, zuerst als Pfarrer zu Morvillars und dann zu Grandvillars, ungestört: schon am 24. Juli 1794 ward er während der Nachtsruhe fest genommen und mit fünfhundert andern Priestern aus dem Elsaß nach der Feste Besançon gebracht. Am Tage ihrer Ankunft sahen sie an Andern vollziehen, was ihrer wenn sie nicht deportirt würden, nach einigen Tagen wartete. Im dortigen Gefängnisse hatten sie ein, zwar nicht lange dauerndes, doch unsägliches Elend bei Wasser und Brod und in Erwartung des Todesurtheiles zu ertragen. Schon war seine Deportation verfügt: Robespierre ward gestürzt, und Monpoint wurde am 11 Aug. 1794 aus dem Gefängnisse entlassen. Er kehrte bei seinen Eltern ein und leistete im Verborgenen den Kranken seelsorgliche Dienste, bis die kirchliche Ordnung wieder hergestellt wurde. In dieser Zeit ward er von Marcus Antonius Berdolet, Pfarrer zu Phaffans und zugleich Bischof von Colmar, als dessen Stellvertreter in der Pfarre herangezogen, begleitete ihn 1802 nach Aachen, wo er, zum Domcapitular an der dasigen Cathedralkirche befördert, als Sekretär seines Bischofs und Freundes, so wie dessen Nachfolgers, des Johannes Dionysius Camus, bis 1814, in jenen Jahren vieler und schwieriger Arbeiten, wo alles neu einzurichten war, in wirksamer Thätigkeit stand. Bei Errichtung des Metropolitan-Dom-Capitels in Köln 1825 ward er zu dessen Mitglied und zum geistlichen Rathe an dem General-Vicariate ernannt. Sein Sinn hatte sich in seinem Lebenslaufe durch die That bewährt, und seine Geistesheiterkeit hatte ihn in keiner trüben Lage verlassen; doch hatten die harten Begegnisse in den Jugendjahren den Kern seiner Gesundheit angegriffen, was sich später in mehrjährigen Leiden offenbarte. Er ertrug sie mit christlicher Ergebung; nach schmerzvollem Krankenlager im letzten Winter schien er wieder zu genesen, doch plötzlich rief ihn der Herr

ab. Er rief ihn unvermuthet, allein nicht unvorbereitet. Sein Friede sei mit ihm!

Paris. In Bezug auf die katholisch-protestantischen Spannungen ist eine kürzlich erschienene Broschüre des Grafen von Montalembert, Pairs von Frankreich, sehr bemerkenswerth. Dieser noch junge, schwärmerisch entzündete Geist, gehörte mit dem Abbé Lacordaire und Lamennais zu den Gründern des Avenir. Später ist der damalige Bund aufgelöst worden. Lamennais hat sich gänzlich zur äußersten Linken, Montalembert mehr zu rein religiösen Tendenzen gewendet. Ein geringer Theil der polnischen Emigration hat sich an den Grafen Montalembert angeschlossen. Eine französische Uebersetzung von Görres bekannter Schrift verdankt diesem Vereine ihre Entstehung.

Rom. Bei Constantino Mezzana Tipografo editore erscheint auf Subscription ein neuer Abdruck der Storia Ecclesiastica von Fr. Giuseppe Agostino Orsi aus dem Prediger-Orden. Dieser neue Abdruck wird aus 21 Bänden 8° bestehen, die in Lieferungen, jede 128 Seiten, ausgegeben werden. Jede dieser Lieferungen kostet 30 Bac. Den Subscribenten werden das Portrait des Verfassers und 20 Kupferstiche unentgeldlich geliefert. Becchetti's Fortsetzung wird ebenfalls geliefert werden, insofern sich eine hinlängliche Anzahl Subscribenten findet. Gleichzeitig wird auch eine Ausgabe in 4° veranstaltet, welche das Doppelte kostet.

— Am 29. April Morgens erfolgte das Ableben des Monsignore Girolamo Galanti, Hausprälaten Sr. Heiligkeit. Dieser Cardinal bekleidete mehre Aemter und wird wegen seiner Kenntnisse und Tugenden sehr gerühmt. Er hat an einem gastro-rheumatischen Fieber gelitten, und befand sich in der Wiedergenesung, als er in der Nacht vom 28—29. April von einem Schlagfluß getroffen wurde, der sein irdisches Leben endigte.

Kirchenhistorisches Actenstück.

Sanctissimi domini nostri *Gregorii* divina providentia Papae XVI. Constitutio qua collegium protonotariorum apostolicorum participantium ad primaevum numerum ac splendorem restituitur.

Gregorius Papa XVI.
Ad perpetuam rei memoriam.

— Neminem certe latet, vel a primis Ecclesiae temporibus crudelissimo ethnicorum saeviente in Christianos furore, extitisse viros pietate, prudentia, studioque Religionis spectatos, qui a S. Clemente I. ad perquirenda Sanctorum Martyrum acta, eaque litteris tradenda, praepositi, primum Notariorum, deinde ob muneris praestantiam Protonotariorum nomen habuerunt. Progredientibus autem aetatibus, et restituta Ecclesiae pace, cum meliores, novique dies Catholico Orbi illucescerent, huiusmodi honorificentissimum munus ad virtutem in animis fovendam vel maxime accomodatum, non modo minime sublatum, verum etiam ampliori honore, et dignitate merito auctum. Nam qui eo fungebantur, in gravioribus Apostolicae Sedis negotiis obeundis ab Romanis Pontificibus adhibiti fuere; et quidem interdum missi vel ad sedandas turbas ab haereticis excitatas, vel ad Sacrorum Antistitum probandam vitae rationem, vel ad Canonum disciplinam tuendam restituendamque. Qua de re, ex Benedicti XIV. Praedecessoris Nostri sententia, iure meritoque evenisse existimandum, ut Protonotarii, quippe praecipui Summi Pontificis administri, illustribus Pontificiae benevolentiae testimoniis fuerint honestati, ac prae-ceteris a Sixto V. fel. rec., qui cum eos septem dumtaxat designatos reperisset, duodecim deinceps esse iussit, eosque amplioribus privilegiis donatos, ac peculiaribus nonnullis auctos reditibus, quibus magis magisque eorum dignitati possent consulere. Amplissimum hoc Antistitum Collegium, quod de numero participantium appellatum est, sartum tectumque stetit usque ad huius vertentis saeculi exordium, quo ob temporum vices, numquam satis collugendas, tanta rerum immutatio oborta. Verum Pio VII. rec. me. in Urbem reduce, rebusque ex communi omnium Voto compositis, quamquam Collegium idem vel omnino, vel maiori ex parte suum censum amisisset, nihilotamenminus eius nobile munus retinuit; iura, quae ad Antistites in illud cooptatos pertinent, plane ser-

vavit; eaque emolumenta ex eiusdem muneris exercitio illis obvenientia, percipere haud intermisit. Sed quum temporis progressu eorum plures diem obierint supremum, alii vero ad Maiores Dignitates evecti; quumque ob tot gravissimas acerbasque curas, quibus Supremum Romani Pontificis Ministerium pressum fuit, de illo Collegio nondum cogitationes susceptae, factum est, prout humanarum rerum conditio postulat, ut in praesentia pene extinctum habeatur. Unus enim, qui hic in Urbe restat, haud potuit singulas sociorum partes rite sustinere; Romano Pontifici in solemnibus sacris obeundis adstare; in sacra consilia coire, et in acta Servorum Dei conficienda, quemadmodum praecipuum eorum munus, suam operam conferre.

Nos igitur in Apostolicae Sedis Maiestate tuenda servandaque summopere incumbentes, ne munera Protonotariis ipsis demandata, intercidant, in id curas Nostras intendimus, ut memoratum Collegium non modo integrum intactumque vigeat, verum etiam pristinum splendorem decusque retineat. Motu itaque proprio ac certa scientia, Nostraeque potestatis plenitudine, Sixti V. Constitutioni Derogantes, qua praescriptum est Collegium Protonotariorum Apostolicorum participantium duodecim conflari numero, idem ipsum Collegium ad primaevam eius institutionem revocamus; idioque praecipimus, ut posthac septem tantummodo constet viris, qui et laude virtutum, et eximiis in rem et Sacram et publicam meritis probatissimi, a Nobis, et a Romanis Pontificibus Suceessoribus Nostris erunt adlegendi; Iis vero sic adlectis et renunciatis, omnia et singula iura, privilegia, indulta, honores, et emolumenta, quibus iidem Protonotarii Apostolici participantes, exercitii titulo, adhuc positi sunt, omnino conferimus, adiicimus, et attribuimus. Decernentes praesentes Litteras semper firmas, validas, et efficaces existere suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere, ac illis ad quos spectat et pro tempore spectabit in omnibus et per omnia plenissime suffragari, et ab eis inviolabiliter observari; sicque in praemiessis per quoscumque iudices ordinarios et Delegatos etiam Causarum Palatii Apostolici Auditores iudicari et definiri debere, ac irritum et inane si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari. Non obstantibus Sixti V. commemorata Constitutione, aliisque Constitutionibus, et Ordinationibus Apostolicis, caeterisque contrariis quibuscumque. Volumus

autem ut earumdem praesentium Transumptis, seu exemplis etiam impressis Manu alicuius Notarii publici subscriptis, et sigillo personae in Ecclesiastica Dignitate constitutae munitis, eadem prorsus fides adhibeatur, quae adhiberetur ipsis praesentibus si forent exhibitae vel ostensae.

Datum Romae apud Sanctum Petrum Sexto Idus Februarii Pontificatus Nostri Anno octavo.

GREGORIUS PP. XVI.

Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln vom 1. April bis Ende Juni 1838.

I. Sterbfälle. Am 4. April starb Herr J. C. Schleger, Pfarrer in Hottorf, 65 Jahre alt. — 8. April Hr. J. Metternich, vormals Canonicus am Stifte zum h. Gereon in Köln, 76 J. alt. — 12. April Hr. J. W. Schmitz, Vicar zur h. Maria in Düren, 29 J. alt. — 19. April Hr. J. Poll, Consistorialrath und emeritirter Pfarrer in Neuß, 70 J. alt. — 26. April Hr. C. Didtmann, Pfarrer zu Glimbach, 65 J. alt. — 6. Mai Hr. F. F. Holtz, Pfarrer und Landdechant in Lich 70 J. alt. — 8. Mai Hr. W. S. Schreiber, Pfarrer in Niederzündorf, 61 J. alt. — 10. Mai Hr. J. Montpoint, Domcapitular des Metropolitan-Domcapitels in Köln, 70 J. alt. — 14. Mai Hr. H. J. Müller, Primissar zu Unkel, 41 J. alt. — 15. Mai Hr. J. W. Cronenberg, vormals Mitglied des Carmeliten-Ordens zu Düren, 73 J. alt. — 19. Mai Hr. C. Räder, Vicar zu Flamersheim, 28 J. alt. — 20. Mai Hr. F. A. Bausch, Pfarrer zu Rördorf, 62 J. alt. — 24. Mai Hr. J. Dannemark, Vicar zu Crombach, 74 J. alt. — 2. Juni Hr. E. Joly, Pfarrer zu Robertville, 82 J. alt.

II. Entlassungen. A. Vom Landdechanten-Amte. Am 18. April ist Hr. G. von Wahnem, Oberpfarrer in Bonn, vom Landdechanten-Amte des Decanates Bonn und am 1. Mai Hr. J. W. Syben, Pfarrer zu Wanlo, vom Landdechanten-Amte des Decanats Grevenbroich entlassen worden.

B. Vom Pfarramte. Am 23. Mai ist Hr. A. Görres von der Pfarre St. Remigius in Bonn entbunden worden.

C. Von Vicariestellen. Am 21. Mai ist der Hr. P. J. Mühlen von der Vicarie zu Härrig, — 23. Mai Hr. J. W. Meckel von der Caplaneistelle zum h. Andreas in Köln, und 20. Juni Hr. W. A. Rothd von der Vicariestelle in Uelpenich entlassen worden.

III. Ernennungen. **A. Zu Pfarrstellen.** Am 1. April ist Hr. P. J. Horn, bisher Pfarrer in Lendersdorf, zum Pfarrer in St. Kunibert zu Köln, — 16. April Hr. F. M. Schwieren, bisher Pfarrer in Keldenich, zum Pfarrer in Lendersdorf, — 16. April Hr. P. J. Guth, bisher Militär-Seelsorger und Pfarrcaplan in Jülich, zum Pfarrer in Keldenich, — 16. April Hr. H. G. Reinkens, bisher Pfarrer in Zingsheim, zum Pfarrer in Hottorf, — 16. April Hr. J. Hages, bisher Vicar zu Braunlauf, zum Pfarrer in Zingsheim, — 16. Mai Hr. G. L. Willms, bisher Pfarrverwalter zu Capellen, zum Pfarrer in Glimbach, — 16. Mai Hr. F. Hax, bisher Pfarrer zu Bracheln, zum Pfarrer in Capellen, — 1. Juni Hr. P. W. Jansen, bisher Vicar zu Golkerath, zum Pfarrer in Lich, — 1. Juni Hr. F. X. Gentgen, bisher Vicar zu Heimbach, zum Pfarrer in Rördorf, — 16. Juni Hr. J. Firmans, bisher Vicar in Teveren, zum Pfarrer in Teveren, — 20. Juni Hr. Th. J. Lempertz, bisher Pfarrverwalter in Denklingen, zum Pfarrer in Niederzündorf ernannt worden.

B. Zu Vicariestellen. Am 3. April wurde Hr. J. Billstein, bisher Vicar zu Marienheide, zum Vicar auf dem Kreuzberge bei Wipperfürth, — 14. April Hr. P. A. Courth, bisher Vicar zu Lövenich, zum Vicar in Villiz, — 16. April Hr. J. Zeller, bisher Vicar in Commern, zum Vicar in Coßlar, — 26. April Hr. J. W. Klein, bisher Vicar in Witterschlick, zum Vicar in Drove, — 13. Mai Hr. J. J. Sieger, bisher zweiter Caplan in Jülich, zum ersten Caplan daselbst, — 16. Mai Hr. J. A. Brombach, bisher Subsidiar zu Lindlar zum Vicar in Sünge, — 31. Mai Hr. H. H. Heicks, bisher Vicar zu Holzheim, zum Caplan in St. Andreas zu Köln, — 31. Mai Hr. H. A. Stöveken, bisher Caplan zum h. Joh. Bapt. in Köln, zum Caplan in Maria-Himmelfahrt daselbst, — 31. Mai Hr. G. Cramer, bisher Vicar in Heimerzheim, zum Caplan in St. Joh. Bapt. in Cöln, — 31. Mai Hr. G. M. J. H. Drouven, bisher Vicar in Büttgen, zum Caplan in St. Maria in der Kupfergasse zu Köln, — 31. Mai Hr. J. J. Huppertz, bisher Vicar zu Berrenrath, zum Vicar in Büttgen, — 31. Mai Hr. W. H. Brassen, bisher Vicar zu Niedercrüchten, zum Vicar in Bracheln, — 31. Mai Hr. N. Felten, bisher Vicar zu Champagne, zum Vicar in Pissenheim, — 13. Juni Hr. M. J. H. Nyssen, bisher Vicar in Randerath, zum Vicar in St. Adalbert zu Aachen, — 19. Juni Hr. P. H.

Mirbach, bisher in Wailerswist, zum Vicar in Witterschlick, — 20. Juni Hr. J. M. Scheper, früher Pfarrer zu Derichsweiler, zum Vicar in Hoven, — 20. Juni Hr. J. W. Pick, früher Vicar zu Oberempt, zum Vicar in Uelpenich, — 20. Juni Hr. J. M. Urban, bisher Vicar zum h. Adalbert in Aachen, zum Vicar in Bergheim, 20. Juni Hr. M. Kill, bisher Vicar zu Hüningen, zum Vicar in Braunlauf ernannt.

Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier, im zweiten Semester 1838.

I. Ertheilung der höhern heiligen Weihen. Die Weihe des Subdiaconats erhielt am 9. Juni Hr. Andreas Regneri aus Trier.

Die Weihe des Diaconats erhielten am 6. Juni die Herren: Jacob Adams aus Gilgenbach, — Johann Arens aus Roes — Gerhard Kolb aus Adenau — und Michael Müller aus Costenbach.

Die Priesterweihe erhielten am 9. Juni die Herren: Arens aus Roes, Kolb aus Adenau, und Müller von Costenbach.

II. Sterbfälle. Am 1. April starb Hr. Jacob Jung, Pfarrer zu Detzem, 45 Jahre alt. — 12. April Hr. Johann Peter Hansel, Pfarrer zu St. Paulin bei Trier, 31 Jahre alt. — 16. April Hr. Wendelin Beilstein, Kaplan zu St. Mathias bei Trier, 25 Jahre alt. — 19. Mai Hr. Mathias Grein, Pfarrer zu Niederfell, 45 Jahre alt. — 27. Mai Hr. Peter Anton Schäfer, Pfarrer zu Bengen, 83 Jahre alt. — 1. Juni Hr. Lambert Ballmann, Vicar zu Oberlauch, 75 Jahre alt. — 4. Juni Hr. Wilhelm Conzen, Pfarrer zu Glaadt, 86 Jahre alt. — 5. Juni Hr. Nicolaus Fuhrmann zu Saarlouis, Doctor der Sorbonne in Frankreich, 80 Jahre alt. — 14. Juni Hr. Conrad Neuses, Pfarrer zu Landscheid, 41 Jahre alt.

III. Ernennung zu Pfarr- und Vicarie-Stellen. Am 1. April Hr. Peter Weiler von Hontheim nach Clüsserath und Hr. Peter Steinlein von Sien nach Oberkirchen versetzt. — Hr. Peter Alf nach Hamm und Hr. Johann Valerius, Kaplan zu Nalbach, nach Capellen als Pfarrer ernannt. — 1. Mai Hr. Nicolaus Knöppel von Laubach nach Rheinböllen versetzt, und Hr. Peter Kalkofen nach Stromberg als Pfarrer ernannt. — 15. Mai Hr. Karl Wilhelm Philippi von St. Paulus in Trier nach St. Paulin

versetzt, und Hr. Godhard Schäfer, zweiter Secretär bei der bischöflichen Curie als Pfarrer nach St. Paulus in Trier ernannt. — 15. Mai Hr. Johann Joseph Anton Hansen von Liesdorf nach Ottweiler versetzt. — 1. Juni Hr. Heinrich Gindorf von Urexweiler nach Detzem versetzt. — 30. Juni Hr. Mathias Uters, Kaplan zu Prüm, nach Niederprüm als Pfarrer ernannt. — Am 1. Mai ward Hr. Johann Baptist Schneider, Pfarrer zu Stromberg, als Dom-Vicarius und Musik-Director am Dom zu Trier, und am 15. Mai Hr. Jacob Blattau als zweiter Secretär bei der bischöflichen Curie ernannt.

Am 9. Juni wurden die Herren Johann Kahlen aus Trier nach Niederstadtfeld, Michael Müller aus Costenbach nach St. Paulus in Trier, Johann Arens aus Rhens nach Berncastel, und Gerhard Kolb von Adenau nach Vallendar als Kapläne versetzt.

Verbesserungen im 25. Hefte.

S. 177. Linie 30. ff. lies: lasse, daß er dagegen . . . . . überging: nur böswillige Irreführung des öffentlichen Urtheils über Hermes könnte dann sein wenig löbliches Bestreben gewesen sein.

S. 180 in der Note * lies: bringt er hauptsächlich nur die Stelle Proverb. 16, 4 vor!!!

In der C. Etlinger'schen Buchhandlung in Würzburg ist so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Ketzer-Lexicon,

oder

geschichtliche Darstellung der Irrlehren, Spaltungen und sonderbaren Meinungen im Christenthume

vom

Anbeginne desselben bis auf unsere Zeiten in alphabetischer Ordnung

von

Peter Fritz,

Pfarrer zu Sommerach in Franken.

In drei Bänden oder 12 Heften à 10 Bogen. Zweite Auflage. gr. 8. Erstes Heft. Preis 30 kr.

Für so viele Tausende, die sich für die Cölner Ereignisse interessiren, mögte auch dieses billige Werk von Interesse sein.

Bei G. D. Bädeker in Essen sind erschienen:

Der heilige

Bernhard von Clairvaux

und die Hierarchie

seiner Zeit

von

J. Ellendorf.

(Preis 1 Thlr. 4 ggr.)

Die Karolinger

und die Hierarchie ihrer Zeit

von

J. Ellendorf.

Erster Band.

(Preis 1 Thr. 8 ggr.)

Der zweite Band wird in 4 Wochen ausgegeben.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun und D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn.

Sieben und zwanzigstes Heft.
(Des siebenten Jahrganges drittes.)

Koblenz, 1838.
Verlag von Karl Bädeker.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

Coblenz,
gedruckt bei Dubois und Werle.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Die Lehre des Anaxagoras von dem dualistisch weltlebenden göttlichen Νοῦς in ihrer Reinheit dargestellt. Von Dr. P. Volkmuth 1

II. Ueber die substanziale Verschiedenartigkeit der Natur- und Geisteskraft von Körper und Geist im Menschen. Von Biunde. (Schluß.) 22

III. Ueber das erste Concil von Arles. Vom Domcapitular Dr. München. (Fortsetzung und Schluß.) 42

IV. Ueber das Sacrament der Taufe 87

B. Recensionen.

I. Hieronymus Savonarola und seine Zeit. Aus den Quellen dargestellt von A. G. Rudelbach, Dr. der Phil. Hamburg, Perthes. 1835.

Girolamo Savonarola, aus großen Theils handschriftlichen Quellen dargestellt v. Fr. Karl Meier, außerord. Prof. d. Theol. zu Jena. Berlin, Reimer. 1836.

Savonarola, ein Gedicht von Nicolaus Lenau, Stuttgart und Tübingen, Cotta. 1837 127

II. Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände. Sulzbach, in der J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung. 1837. Recensirt von Dr. Menelaos. (Fortsetzung) 151

III. Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, besonders in Würtemberg. Von C. J. Hefele, außerordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen. Tübingen, 1837. . . . 169

IV. Die katholisch-dogmatische Lehre von dem Mysterium der heiligen Eucharistie, mit besonderer Rücksicht auf die patristischen, speculativen Ideen, dargestellt von Dr. Franz Seraph. Bittner, Professor der Theologie am erzbischöflichen Clericalseminare zu Posen. Posen, Verlag von J. J. Heine. 1838. 171

Seite.

V. P. F. Hunolt's auserlesene Predigten. Zeitgemäß bearbeitet von einem katholischen Geistlichen. Erster Band, enthaltend: einen vollständigen Jahrgang von Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres. Zweite Auflage. Köln am Rheine bei Joh. Georg Schmitz. 1838.

— — Zweiter Band, enthaltend: einen vollständigen Jahrgang von Predigten auf die Festtage des Kirchenjahres. Daselbst. 1837 182

VI. Predigten über die Nachfolge Christi. Von P. Fr. Henricus Goßler, Ordenspriester. Münster, 1838 184

VII. Gott ist mein Heil. Ein Gebetbuch für katholische Christen von Dr. Wilhelm Smets, vormaligem Oberpfarrer und Schulinspector. Mit Einer erzbischöflichen und mehren bischöflichen Approbationen. Nebst einem Stahlstiche. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Bonn bei T. Habicht.

C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 186

D. Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln 233

E. Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier 234

Die Lehre des Anaxagoras von dem dualistisch weltlebenden göttlichen Νοῦς in ihrer Reinheit dargestellt. Von Dr. P. Volkmuth.

Im 26. Hefte dieser Zeitschrift habe ich in allgemeinen Umrissen eine Characteristik des Entwicklungsganges der griechischen Philosophie überhaupt gegeben, und zugleich darauf hingewiesen, wie diese dem intelligenten Menschen natürlich angewiesene Richtung zu ihrer wissenschaftlichen Vollendung gelange. Die da entwickelten Ansichten über die Natur des griechischen Hauptproblems, welches auf die Gewinnung des letzten causalen Grundes dieser Welt gerichtet ist, sind nicht grade die allgemein adoptirten, und das ist bei der herrschenden Verschiedenheit des zur Auffassung und zur Beurtheilung mitgebrachten philosophischen Standpunctes eine leicht begreifliche Sache. Der Blinde sieht gar nichts, und der Sehende sieht all und jedes, wie es die ihm zugemessene Einrichtung seiner Sehkraft eben vormahlt, und er muß dann so sehen. So auch geht es in der intelligenten Wirthschaft des reinen Geistes. Die einmal mit Ueberzeugung für sein Individuum aufgenommene Grundansicht der Dinge macht sich bei jedem Urtheile wieder als die normale geltend, und was immer in Untersuchung treten will, das wird irgendwie das Gepräge des dem Beurtheiler inwohnenden Gedankensystems sich aufdrücken lassen müssen. Dieses Sichbrechen der Wahrheit in dem Medium der jedesmaligen Subjectivität afficirt bis zu einem gewissen Grade selbst die Bearbeitung der Geschichte, und das ist eben der Verwirrungen ergiebigste Quelle, weil sie fort und fort aus handfesten Objectivitäten hervorzusprudeln meint. Und dann muß, weil die Sache ohne alles Subject doch einmal nicht ablaufen kann,

dem Uebel dadurch begegnet werden, daß das fungirende Subject sich vorab mittelst critischer Kenntnißnahme seiner intelligenten Hauptrichtungen und deren Verhältnisses zu den vorliegenden Phänomenen sicher stelle und legitimire. Diesen Weg habe ich denn auch in dem gedachten Hefte genommen, und auf die da aufgestellten allgemeinen Gesichtspuncte muß ich mich hier berufen.

Denn für diesmal liegt es mir ob, einen einzelnen jener so interessant originellen Männer etwas genauer zu schildern. Dieser ist Anaxagoras, der Lehre nach zwar noch nicht der vollendetste, aber in der alten Philosophie doch sicherlich der merkwürdigste Denker, und zugleich wohl in gewissem Sinne der kraftvollste. Was mich aber ohne dies noch antreibt, seine Sache besonders anzusehen, das sind die vielen und schweren Mißverständnisse und Irrungen, die nach einem ungezweifelten Dafürhalten über diesen Helden in Umlauf gesetzt sind. Ob ich aber selber das Richtige seiner Lehre treffe, darüber haben Andere zu urtheilen. Genug, ich hielt den Versuch, den theologischen Glauben des Klazomeniers nach so vielen tüchtigen Vorgängern abermals in kurzen Zügen an's Licht zu ziehen, mögen nun seine Ergebnisse wie immer ausfallen, wenigstens noch der Mühe werth. Um mir nun den Erfolg bestmöglichst zu sichern, werde ich bestrebt sein, auf dem bereits vorgelegten philosophischen Standtpuncte zur wissenschaftlichen Beurtheilung hier auch die jedesmal erforderlichen historischen Belege aufzuführen. Jetzt zur Sache.

Die griechischen Philosophen, vom ersten bis zum letzten, gingen also darauf aus, den letzten Grund dieser Dinge zu suchen und ihn im Prozesse der Weltentstehung in Anwendung zu bringen. Da reihte sich eine lange Folge von Systemen nacheinander, und die mannigfaltigsten Versuche wurden gemacht, das Sein der Dinge dieser Welt zu begreifen. Von Thales bis auf Plato zieht sich diese (productive) Reihe, da hat sie ihr Ende gefun-

den, und was sich noch anschließt, sind nur formale Bearbeitungen bereits gefundener Realitäten. Grade in der Mitte dieser Productionen steht Anaxagoras mit seiner Lehre, und diese Stellung gibt ihr eben die interessante Eigenthümlichkeit, die sie nach beiden Seiten hinüber hat. Vor Anaxagoras nämlich sehen wir die Lösungen des griechischen Problems sich sammt und sonders noch auf dem zum Ausgangspuncte genommenen Boden der Naturwelt selbst herumtreiben, und Alles entsteht aus inweltlichen Causalprincipien; nach Anaxagoras greift umgekehrt der philosophirende Gedanke unmittelbar in die von der Welt verschiedene Gottheit hinüber, und das Weltsein wird aus jenseitigen Principien deducirt. Anaxagoras selbst steht zwischen inne, und indem er von der ersten Stufe auf die höhere zweite hinüberführt, setzt er seinerseits das Universum aus der Naturwelt und Gott dualistisch zusammen. Die Voranaxagoräer hatten primitiv nur Natur, und aus ihr entfalten sie alles Uebrige auch; die Nachanaxagoräer dagegen halten eben so unmittelbar an ihrem jenseitigen Gotte, und kommen von da zur Welt herab; Anaxagoras in der Mitte, hat von vorn herein beides zugleich, und er führt die gegensätzlichen Factoren nur einheitlich zusammen. Halten wir diese Grundansicht, die Niemand bezweifelt, vor Augen, und es wird schon mehr Licht werden.

Nachdem nämlich die begreifende Vernunft ihren ersten Anlauf genommen und dabei nicht über die Natur zu dem jenseitigen Gotte hinausgekommen war, trat Anaxagoras auf, und die Rüstigkeit des philosophirenden Gedankens greift auf einmal dualistisch hinüber. Anaxagoras fand es nicht mehr begreiflich, wie die zwecklos und freiheitslos wirkenden Kräfte der Natur in höchster Instanz der Grund zur Entstehung dieser so geordneten Welt sein könnten. Auch sei das keine Sache des Zufalls und blinden Ungefährs. So müsse denn ein von aller physischen

Kraftthätigkeit dualistisch verschiedenes und geschiedenes mit Intelligenz und Freiheit begabtes Wesen gedacht und gehalten werden, welches als oberstes weltbildendes Princip oben an stehe. Dieses dualistisch-persönliche Wesen nennt Anaxagoras dann zufolge der ihm eignenden Function den göttlichen *Νοῦς* *). Dem dualistischen *Νοῦς* liegt andererseits das materielle Princip des Naturseins gegenüber, aber noch ohne Rührung und Bewegung aus eigner selbiger Kraft, unendlich der Zahl seiner Theilchen nach und gleichunendlich an Kleinheit derselben **). Aus diesen beiden Stücken stellt nun Anaxagoras das Universum zusammen, und wir wollen eben sehen, was er dabei mit seinem *Νοῦς* angefangen habe, und wofür er ihn denn eigentlich gehalten wissen wolle. Die Frage zerfällt in zwei Abschnitte.

I. Der *Νοῦς* als Welt-bildendes Princip.

Ich sagte schon, daß Anaxagoras weder auf der alleinigen Physis stehe, noch auch andererseits Alles von Oben herab hole; von den zwei Seiten bringt er seine Sache zu einem Ganzen zusammen. Die Stoffe der Dinge, sagt er, lagen einerseits da, ein chaotischer Haufe; darauf kam andererseits der *Νοῦς* dazu, und brachte aus den ungebildeten Stoffen diese geordnete Welt hervor ***). Mit dieser Urbestimmung des Verhältnisses der beiden Weltfactoren zueinander ist jede andere mitgegeben, und diese reduciren sich auf zwei Hauptbeziehungen des *Νοῦς* zur Materie der Natur. Der *Νοῦς* nämlich mußte in dieser seiner Stellung von Anaxagoras gedacht werden:

a) Als ein mit Intelligenz, und

---

*) Arist. met. I. 3. *Νοῦν δέ τις εἰπὼν εἶναι . . . . τὸν αἴτιον καὶ τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης . . . . Φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων.*

**) Simpl. in Arist. phys. fol. 33. b. *Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα.*

***) Vergl. Cic. Quaest. acad. IV. 37.

b) Als ein mit Freiheit begabtes Wesen. Sehen wir, was hierüber außer Zweifel steht.

Ueber a. Das blinde Wirken der bis dahin in der Philosophie herrschenden Naturkräfte brachte in Anaxagoras den Glauben an einen dualistischen Weltgrund zu Stande. Die Natursubstanz hat bei all' ihren Productionen keine mit Bewußtsein vorstehenden Zwecke, als ideale Vorbilder; sie ist in continuirlicher Unhintertreiblichkeit einem inwohnenden Determinismus Preis gegeben, der sich ziel- und maaßlos fortbewegt und entfaltet. Aus einem solchen Kraftsysteme könne aber diese Welt nicht in's Dasein getreten sein; und so müsse das oben anstehende thätige Princip eine Intelligenz sein, die ihre Functionen nach fixen Zwecken ordne und leite *). War aber überhaupt nur einmal eine Intelligenz an's Ruder der Weltentstehung getreten, so folgten die nähern Bestimmungen derselben von selbst auch. Und so legte denn Anaxagoras seinem *Νοῦς* eine absolute und unbeschränkte Einsicht in die Natur der Grundstoffe überhaupt und in die der einzelnen Bestandtheile insbesondere bei. Diese Einsicht machte erst die mit Bewußtsein verfolgte Weltbildung möglich: der *Νοῦς* mußte jegliche Einsicht in Jegliches haben und sich darnach benehmen **). Von der ersten Seite sehen wir also den *Νοῦς* zu seinem großen Geschäfte gehörig ausstaffirt: er weiß und kennt Alles in seiner Werkstätte, vom Großen bis zum Kleinen.

Gegen diese Alleinsicht hat aber Ritter eine Opposition erhoben, indem er meint, die unendliche Vielheit der Grundstoffe habe dem erst hinzukommenden *Νοῦς* die vollendete Erkenntniß derselben unmöglich gemacht. An dieser Bedenk-

---

*) Arist. met. XII. 10. *Ὁ γὰρ Νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος.*

**) Simplic. in Arist. phys. fol. 33. b. *Καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει (Νοῦς).* Und a. d. O.: *Καὶ τὰ συμμισγόμενα καὶ τὰ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα πάντα ἔγνω Νοῦς.*

lichkeit kann ich aus folgenden Gründen nicht Theil nehmen. Setzte ja nach Anaxagoras ausdrücklicher Lehre (bei Simplicius a. a. O.) der Νοῦς beim ersten Anfange nur eine geringe Quantität der physischen Grundstoffe in Schwingung, dann ein Mehres, und so bringt er bis heute immer größere Rotationen zu Stande. Und dürfen wir nun voraussetzen, der Νοῦς schlage bei diesem Geschäfte nicht blind drein, und das soll er ja nicht, weil er Intelligenz hat, so wird er sich in seinen practischen Formen doch wohl seinen theoretischen Einsichten bequemen und nicht mehr Stoff in Bewegung setzen, als er eben noch wohlweislich mit seiner Erkenntniß umfassen kann. Man thut sehr wohl dabei, sich das Verfahren der griechischen Philosophie überhaupt ein wenig nach Weise der Handwerksmäßigkeit zu denken, eben weil da der empirische Verstand überall seine Manier geltend zu machen weiß. Und dann kann es dem Νοῦς doch je einmal eben so wenig an Einsicht gebrechen, als dem mit stetem Bewußtsein vorschreitenden Werkmeister einer Tischlerei. Aber selbst vorausgesetzt, was Ritter ohne Noth voraussetzt, der Νοῦς müsse gleich bei seinem Auftreten die chaotischen Grundstoffe in ihrer Unendlichkeit alle übersehen und einsehen, so bleibt ja Anaxagoras noch gerechtfertigt. Denn nicht nur die Stoffe, auch der ihnen gegenübertretende Νοῦς ist ja nach ihm ein absolut Unendliches *). Wo liegt denn aber die Unmöglichkeit einer Erkenntniß der unendlichen materiellen Theilchen, da doch zwei congruente Größen, wenn man so sagen darf, sich decken? Mußte doch die unendliche Intelligenz die unendlichen Grundstoffe gleichsam uno obtutu überschauen und auch selbst diejenigen schon gleich Anfangs erfassen und festhalten, welche erst nach tausend und abermals tausend Jahren an der Reihe waren, in den Proceß der Weltbildung mit einzu-

*) Und er mußte den Νοῦς als ein Unendliches aufführen, wie sich tiefer unten herausstellen wird.

fließen! Der *Νοῦς* bleibt also jedenfalls bei Verstande, denn er hat dessen mehr, als er jemals wirklich bedarf.

Ueber b. Daß der *Νοῦς* neben der Intelligenz auch Freiheit des Willens haben mußte, ist aus seiner dualistischen Stellung eben leicht zu begreifen. War ja die Urmaterie ihrerseits unbeweglich und unthätig da gelegen; da kam erst noch der *Νοῦς* dazu, und dieser gab der Bewegung den Anfang *). Dieser Weltanfang beweiset zwar unmittelbar noch nicht die Freiheit des bewegenden Princips, weil die Bewegung bei seiner Ankunft auch noch anders wie, gleich der des Eisens durch den Magnet, sich erklären läßt; allein mittelbar ist der Beweis doch gegeben und zwar in dem früher Gesagten. Der *Νοῦς* nämlich hat zugleich Intelligenz und bewegt nach bestimmten Zwecken zur Ordnung das Chaos: dies aber konnte ohne Freiheit nicht geschehen. Wer einem bestimmten Ziele aus eigner Kraft entgegenstreben soll, und dazu ein intelligentes Vorbild mitbringt, wie könnte er das Ziel erreichen, und wozu die Zweckbegriffe in ihm, wenn sein Handeln bei allem dem doch einer physischen Nothwendigkeit Preis gegeben wäre? Und noch heißt es zum Ueberflusse, daß der *Νοῦς*, wie er Alles erkenne vom Größten bis zum Kleinsten, so auch ordne er die Welt, wie sie ehedem gewesen, wie sie jetzt sei, und künftig noch sein werde **). Der *Νοῦς* ist also auch ein sich selbst bestimmendes Wesen, er ist eine vollendete Person ***).

Auch die Bedeutung dieser zweiten Grundbestimmung hat man verkannt. So sagt Brandis: „Wenn Anaxagoras behauptete, die Unendlichkeit der Urstoffe habe unendliche Zeit geruht, so wollte er damit wohl nur den an

---

*) Diog. Laert. II. 3. *Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα Νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν.*

**) Simpl. l. c. *Καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, καὶ ὁποῖα ἦν, καὶ ὅσα νῦν ἐστι καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε Νοῦς.* Und das geht keineswegs ohne Freiheit.

***) Simpl. l. c. *Νοῦς δ᾽ ἔστιν αὐτοκρατής.*

sich bewegungslosen Stoff vom bewegenden Geiste entschieden sondern, und hat schwerlich den chaotischen Urzustand, mithin Gebundenheit des Geistes (?), als jemals wirklich gewesen, sondern nur als Voraussetzung zur veranschaulichenden Beschreibung der Weltbildung angenommen, u. s. w *)". Diese schlüpfrige Interpretation scheint mir indeß gar zu gewagt. Und vergessen wir nur vor allen Dingen nicht, daß die Griechen mit ihrer Frage nach dem letzten Grunde und dessen Verhältniß zur Welt mitten in der Philosophie und nicht in der Poesie standen, d. h. grade in der Wissenschaft, die unmittelbar nach der Realität der Begriffe fragt, und ich glaube, die Zumuthung, Anaxagoras habe nur so zur „Veranschaulichung" einen zeitlichen Anfang der Weltentstehung gelehrt, bekomme uns nicht eben sehr wohl. Denn was heißt es denn eigentlich, zur Veranschaulichung etwas so lehren, und in der wissenschaftlichen Selbstüberzeugung das grade Gegentheil gewonnen haben? Veranschaulichen kann auch der Philosoph wohl einmal; aber daß dadurch bei einem Hauptbegriffe das grad' Umgekehrte der erkannten Wahrheit aufgeführt werde, den zweckwidrigen Unsinn dürfen wir ihm doch nicht zumuthen. Die Philosophie muß Ja oder Nein sagen, in ihr hilft kein zweideutiges Achseltragen mehr aus der Noth, und hat Anaxagoras, wie Brandis meint, die Ewigkeit der Weltentstehung für die alleinige Wahrheit gehalten, so kann er durch den Nebenumstand der Veranschaulichung doch nicht die Wahrheit wieder zum Irrthum haben machen wollen.

Aber man sehe nur einmal, wo denn Anaxagoras eigentlich stehe, und seine Weltentstehung in der Zeit ist und bleibt wahr. Die Philosophen vor ihm erfassen freilich sämmtlich das höchste causale Princip noch als ein der Natursubstanz inhaftend angehöriges, und so lehren sie denn auch una voce eine physische Noth-

---

*) Handbuch der Gesch. d. Philos. S. 250.

wendigkeit des Weltentstehungsprocesses und eo ipso eine Anfangslosigkeit dieses Processes; dagegen aber sehen wir Anaxagoras zuerst das Causalprincip über alle Naturkräfte hinaus postuliren, und was mehr ist, er legt ihm Freiheit des Willens bei, und so stellte sich der Anfang der Weltbildung in der Zeit auch von selbst ein. Auch hier also wieder das grade umgekehrte Verhältniß. Vor Anaxagoras ist die Natur alleinwirkend und über sie noch nichts; Anaxagoras hat einen freiwirkenden dualistischen Gott, und entsprechend läßt er seine Natur, als an sich bewegungslose Atome ruhen und liegen. Von dem Gotte aber geht dann alle Bewegung aus, — und zwar in der Zeit, denn der freie Wille kann den Moment des Anfanges bestimmen und bedingen. Vielleicht hat Brandis seine Meinung von Ritter genommen, der I. S. 309 dasselbe sagt, und auch meint, die Aussage, es sei einmal ein Zustand der Bewegungslosigkeit gewesen, sei wohl nicht so wörtlich zu nehmen.

II. Die Wesenheit des *Νοῦς*.

Eine zweite Frage ist nun die, worin denn eigentlich das substanziale Wesen dieses göttlichen *Νοῦς* bestehe, und diese Frage ist von großem Interesse. Aber schwierig ist die Frage nicht, und wenn da und dort ein Historiker sie dennoch mit Zweifel und Ungewißheit verfolgt, so trägt sicherlich die Isolirung ihrer Bedeutung außerhalb des systematischen Zusammenhanges nur die Schuld. Fassen wir auch hier den *Νοῦς* im Zusammenhange des Ganzen, und die Wesenheit seiner Substanzialität wird ihre Räthselhaftigkeit schon verlieren.

Die beiden Principien, des Weltseins und des Weltgrundes, waren also bei Anaxagoras endlich dualistisch auseinander getreten und standen sich gegenüber in völliger Verschiedenheit und Geschiedenheit ihrer Wesenheit. Dies führt unmittelbar schon zu der negativen Bestimmung des *Νοῦς*, daß er ein von dem substanzialen Sein

der materiellen Natur verschiedenes Sein sei. Der *Νοῦς* ist in seiner Substanzialität mit keinem der Weltstoffe identisch zu fassen; er ist ein für sich bestehendes, ganz eigenthümliches Etwas *). Diese negative Bestimmung des *Νοῦς*, als eines Andersseins von den Naturstoffen, liegt in seinem Begriffe selbst gegeben und ist dessen eigenstes Object. Aber worin besteht er nun an und für sich, was ist er positiv in seiner eignen Selbstheit?

Und dann ist die Antwort: „Der *Νοῦς* ist ein reiner Geist, bald auf der Zunge und, wie die Erfahrung beweiset, auch eben so bald über die Zunge und ausgesprochen. Ist einmal das ganze große materielle Natursein der *Νοῦς* nicht, so, scheint es, bleibt doch die pure Geistigkeit, als das alleinige Substrat übrig, auf dem der Gedanke an sein Wesen noch festen Boden fassen könnte.

So scheint es wirklich; aber der Schein trügt auch hier, und die Geistigkeit des *Νοῦς* hat noch Niemand nachgewiesen, wenngleich schon Mancher sie gleich unbedenklich angenommen hat. Dagegen aber läßt sich die Wahrheit des graden Gegentheiles stricte darthun. Es läßt sich schlagend zeigen, daß Anaxagoras bei allem Anscheine der Geistigkeit doch immer noch seinen *Νοῦς* für ein materielles, wenngleich von aller Natur wesentlich verschiedenes Wesen gehalten habe, und warum er ihn dafür habe halten müssen. Ich führe den Beweis:

a) Aus den historischen Zeugnissen der Berichterstatter, und

b) Aus der philosophischen Lehre des Anaxagoras selbst.

a. Die Zeugnisse der Berichterstatter.

Da haben wir denn gleich schon eine Ueberlieferung bei Simplicius, die mit ihrer Bedeutung nur auf die Körperlichkeit des *Νοῦς* hinweisen kann. Dieser sagt: „Der

---

*) Simpl. a. a. O. *Νοῦς . . . . μέμικται οὐδένι χρήματι ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἔστιν.*

Νοῦς sei das Feinste und Reinste von Allem*)." Das aber läßt sich doch nicht auf die Geisterwelt appliciren, deren Substanzialität weder fein noch grob, weder rein noch gemischt ist und nicht sein kann; nur die Körpersubstanz tritt in unzähligen Gebilden und Gestalten aus- und nebeneinander und liefert dadurch zugleich verschiedene Potenzen ihrer Daseinsweise. Ein ähnliches Zeugniß hat Aristoteles über die Materialität *Νοῦς*, indem er ihn „einfach, unvermischt und rein" nennt, Prädicate, die ebenfalls nur dem körperlich Daseienden beigelegt werden können, und nicht dem Geistigen**). Plutarch u. A. treten auch noch dazu, und all diese Ueberlieferungen der Alten zusammengenommen, glaube ich, könnten doch schon einiges Gewicht auf die Wage legen. Nichtsdestoweniger wird diesen Zeugen auch hier nicht geglaubt, und warum nicht? Weil die Aussagen wieder nicht so genau und wörtlich zu nehmen seien. So sagt Brandis denn: „Wird er (der *Νοῦς*) dennoch das feinste und reinste genannt, so ergibt sich schon aus dem Zusammenhange, daß damit keine Körperlichkeit bezeichnet werden soll, wie auch Aristoteles, Plutarch u. A. zu erkennen geben***). Ich habe nun aus diesen selbigen Stellen der Berichterstatter das Gegentheil gefolgert, und das Folgende damit in Verbindung wird diese Folgerungen hoffentlich noch annehmbarer machen. Freilich führt Brandis a. a. O. auch noch den Joh. Philoponus für sich auf, der „den Geist dem Sinne nach richtig als unkörperlich bezeichne†)." Allein auf diese Bezeich-

*) Simpl. a. a. O.: *Ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον (Νοῦς).*

**) Arist. de an. I. 2. *Μόνον γοῦν φησιν αὐτὸν (τὸν Νοῦν) τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν.* Vergl. Arist. phys. VIII. 5.

***) Brandis a. a. O. S. 249.

†) Ioh. Phil. in Arist. de an. c. p. 9: *Τοῦτον τὸν Νοῦν καθαρὸν ἔλεγε καὶ ἀμιγῆ καὶ ἀπαθῆ, τουτέστιν ἀσώματον.*

nung ist darum nichts zu geben, weil sie kein historisches Zeugniß über die Lehre des Anaxagoras, sondern nur eine in des besagten Johannes Kopfe entstandene subjective Ansicht von dem *Νοῦς* ist, wie das ja offen genug in dem „*τουτέστιν*“ sich ausspricht, wodurch das folgende „*ἀσώματον*“ als angeblich wissenschaftliche Erklärung des vorangehenden historischen „*καθαρὸν καὶ ἀμιγῆ*“ dastehen soll. Und dann dürfen wir doch, falls Johannes schief gesehen, unsererseits die Sache besser zu machen suchen.

Sollte man endlich aber, was auch Brandis im Sinne zu haben scheint, auf der Ansicht fußen, ein materielles Wesen sei eo ipso nicht fähig zu persönlichen Functionen, wie sie doch dem *Νοῦς* des Anaxagoras mit Entschiedenheit beigelegt werden, und will man dann so mittelbar wenigstens auf die Annahme seiner Geistigkeit kommen, so wäre diese Einwendung gegen das Obige, wenn ihr Gehalt überhaupt erst philosophisch als wahr bewiesen werden könnte, doch keineswegs mir zum Verderben da, eben weil sie nicht historischer, sondern philosophischer Natur ist, und so etwa in der Lehre des Anaxagoras selbst eine Unmöglichkeit nachweisen könnte. Dagegen müßte sich dann auch unser Philosoph selbst rechtfertigen; meine Sache ist es, ihn so aufzuführen, wie er historisch sich gegeben hat. Und dann spricht Alles nur für die Materialität des *Νοῦς* *).

Auch Ritter glaubt sein Wort für die Geistigkeit des *Νοῦς* abgeben zu müssen; aber auch ohne historische Belege nur als eigenst gebildete Reflexion. Und was mehr ist als dieses, das, was Ritter zum Beweise der Geistigkeit vorbringt, beweiset in meinen Augen gerade umgekehrt und unmittelbar seine Körperlichkeit! Es heißt: „Man

*) Denselbigen Widerspruch, wenn er ein solcher ist, haben ja bekanntlich mehre griech. Philosophen noch ärger gelehrt, indem sie eine Intelligenz des obersten Princips zwar gewannen, sie aber substanzialiter in die Natur legten. Trotz den Widersprüchen halten wir aber am Historischen.

darf aber wohl nicht zu strenge an dem Ausdrucke des alten Philosophen sich halten.“ (Aber warum wieder nicht?) „Da dem Anaxagoras der Begriff der ursachlichen Verbindung an den Begriff der continuirlichen Erfüllung des Raumes, ursachliche Verbindung durch Berührung, sich anschloß, so konnte er dem Geiste keine räumliche Existenz beilegen, ohne ihn unfrei und abhängig von der Mischung der räumlich existirenden Samen sich zu denken *).“ Wie gesagt, hier sehe ich nun gerade die „räumliche Existenz“ des *Νοῦς* bewiesen. Denn wenn bei Anaxagoras „der Begriff der ursachlichen Verbindung an den Begriff der continuirlichen Erfüllung des Raumes sich anschloß,“ und wenn also dieser Anaxagoras nur eine „ursachliche Verbindung durch Berührung“ lehrte, wie das Ritter sagt, ich aber nicht nachsagen mag, so ist doch ohne Umschweife wahr, daß der *Νοῦς*, von dem ja gerade all und jede Causalität immer und immer ausgeht, auf die uncausale Masse der materiellen Stoffe nicht ursachlich einwirken könne, wenn er nicht auf dem Wege einer „continuirlichen Erfüllung des Raumes und durch Berührung“ mit ihr in Verbindung trete! Wenn aber der *Νοῦς*, um zu seinem Zwecke zu kommen, die Materie so berühren muß, kann er dann selbst noch etwas anderes als ein Materielles sein? Oder kann auch der Geist den Körper durch Erfüllung des Raumes berühren und bewegen? Es ist also bewiesen, was nicht bewiesen werden sollte, der *Νοῦς* ist ein körperliches Wesen.

Wenig präcis endlich scheint mir das gesagt zu sein, was Reinhold bei dieser Gelegenheit zur Sprache bringt. Da heißt es: „Daß Anaxagoras das Geistige als etwas durchaus Immaterielles und insofern dem Ausgedehnten streng Entgegengesetztes sich gedacht habe, bleibt nach den Ausdrücken, in denen er es dem aus den Urstoffen durch Trennung und Mischung Entstandenen gegenüber-

*) Ritter. Gesch. I. S. 303.

stellt, wenigstens zweifelhaft *). Hiernach ließe sich also selbst noch fragen, ob das Geistige ein Materielles oder Immaterielles sei? Was ist denn das Geistige, wenn es eo ipso nicht ein Immaterielles sein soll? Ob aber der Νοῦς des Anaxagoras ein Geist sei, das ist die Frage, und ist diese zu bejahen, wie sie denn Reinhold mit Andern bejaht, so ist seine Immaterialität, an der Reinhold noch zweifeln will, unmittelbar auch bejaht. Ich aber habe sie aus den Zeugnissen der Berichterstatter verneinen müssen; die Betrachtung der Sache selbst wird uns noch andere Aussichten gestatten, und denen müssen wir nun näher treten.

b. Die philosophische Lehre des Anaxagoras selbst.

Um unsern Philosophen hier in das nöthige Verhältniß zu bringen, werde ich ein wenig tiefer ausholen müssen. Als Gott den ersten Menschen erschuf, da nahm er den Körper von der Natursubstanz, den Geist aber gab er ihm von sich selbst (von Gott). Dualistisch also ist nach diesen Ueberlieferungen der Mensch substanzialiter zusammengetreten, so zwar, daß er einerseits nach unten der planetarischen Physis angehört, andererseits nach oben aus Gott unmittelbar hervorgegangen. Dieses ist die Grundwahrheit aller Wahrheiten der positiven Theologie über den Menschen. Und verfolgen wir nun die Geschichte dieses Menschen, wie er nach jenem Sündenfalle durch all' die Jahrhunderte herab sich auch theoretisch wieder zu erheben bestrebt ist, so begegnen uns freilich der Gebilde in Hülle und Fülle, in denen jenes primitive Sein des Menschen sich hat denken und anschauen lassen müssen; aber bei all' dem wunderlichen Drunter und Drüber ist, seltsam aber doch natürlich genug, jenes normale Urverhältniß der constitutiven Factoren von Oben nach Unten stets unangeta-

*) Reinhold Gesch. der Philos. I. S. 55.

stet das wahre geblieben! Gott oben an, dann der Menschen-Geist, dann der Menschen-Körper, und unten zuletzt die planetarische Natur: diese vierfache Reihenfolge des Seins ist durch alle Geschichte unzerbrochen geblieben. Selbst da, wo wissenschaftlich das eine oder andere Extrem dieser Reihe geleugnet und Alles aus Einem deducirt wird, stellt sich in der Erklärung des Werdens aller Dinge jenes Verhältniß doch wenigstens der Form nach ein, und es behauptet sich auch.

Jetzt zu unserm Anaxagoras.

Die Voranaxagoräer haben noch keinen jenseitigen Weltgrund, sie deduciren alles aus der Natur, und so speciell auch entspringt der Menschen-Geist aus dem primitiven göttlichen Principe in ihr, aus dem Alles geworden; den Menschen-Körper aber nehmen sie dann aus den spätern grobmateriellen Stoffen der gewordenen Natur. Und das ist nur das Urverhältniß der Menschenschöpfung. Endlich gewinnt Anaxagoras den alten verlornen Dualismus wieder, und entsprechend daher erscheint mit ihm auch der Mensch in dualistischer Zusammengesetztheit, und das ist der Hauptschlüssel zu seinem Heiligthume. Das weltbildende Princip steht draußen und kommt intelligent und frei erst zur Materie der Körperwelt, und die Welt entsteht: so auch bildet Anaxagoras den Menschenkörper aus der physischen Materie der Urstoffe, den Geist aber bringt er aus der dualistischen Höhe seines Gottes herab, und der Mensch selbst constituirt sich zum Dualismus. Ueber diesen Menschen-Geist des Anaxagoras müssen wir hier nun etwas specieller nachsehen: und dann stellen sich der Möglichkeiten seines Herkommens realiter drei heraus.

a) Der Menschen-Geist ist von dem Anaxagoräischen Gotte, dem *Νοῦς*, absolut geschaffen worden; oder

b) Der Menschen-Geist hat neben dem *Νοῦς* schon präexistirt, und ist von diesem nur

mit dem Körper verbunden worden; oder endlich

c) Der Menschen-Geist ist im Acte der Menschenbildung wesenhaft aus der Gottsubstanz hervorgegangen.

Daß Anaxagoras die unter a bezeichnete absolute Schöpfung nicht gelehrt habe, darf als bekannt vorausgesetzt werden; keiner der alten Philosophen hat den Glauben an den Schöpfer erreicht. Daß er auch die unter b stehende Präexistenz der Geister nicht hatte, ist bewiesen, wenn bewiesen ist, daß er c die Consubstanzialität des *Νοῦς* und des Menschen-Geistes gelehrt. Und letzteres ist wirklich der Fall gewesen, wie ich jetzt beweisen werde. Die Anwendung des Bewiesenen auf die Materialität des *Νοῦς* werde ich dann auch nicht im Zweifel lassen.

Man hat, wie anderswo so auch hier, sich bei Anaxagoras wieder Schwierigkeiten gemacht, die er selbst nicht gewollt haben kann, da seine Doctrin grade in diesem Puncte die einfachste und ungesuchteste ist. So ungekünstelt, als sich nur Jemand erklären kann, heißt es, der Gott und der Menschen-Geist seien substanzialiter das Eine selbige Wesen, das da, im Gegensatze zu der bunten Mischung der Materie der Natur, immer sich selber gleich sei und bleibe; nur die Verschiedenheit der quantitativen Größe beider ist es, die Anaxagoras im Hinblick auf das Entstehen des Einen aus dem andern hervorhebt, indem er Gott „den großen", den Menschengeist dagegen „den kleinen *Νοῦς*" nennt*). Wie sich also ein Stück von dem großen *Νοῦς* substanzialiter absondert, haben wir einen kleinen *Νοῦς* als Menschen-Seele, die als solche dann mit einem aus den physischen Urstoffen der Natur gebildeten Körper dualistisch zusammen gestellt wird.

*) Simpl. a. a. O. *Νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάσσων· ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὅμοιον οὐδενὶ ἄλλῳ.*

Das ist das einfachste Geheimniß von der Welt, an dem man so sehr hat anstoßen können.

Ritter sagt Folgendes: „Es ist merkwürdig, wie er bei der Betrachtung der beseelten Dinge den Geist gleichsam theilt, und von einem kleinen und größern Geiste spricht, oder auch sagt, ein jeder Geist sei gleich, als wenn nämlich nicht Ein Geist, sondern mehrere Geister das Bewegende in der Welt wären. Diese Ausdrücke darf man wohl nicht in zu strengem Sinne nehmen;“(?) „aber sie beweisen doch, daß Anaxagoras die Einheit des bewegenden Geistes nicht eben strenger aufgefaßt hatte, als die Einheit der unendlich bewegten Masse“ *). Es ist sehr bedenklich, wenn man sein Verständniß eines Philosophen in einem fort nur auf Kosten der historischen Ueberlieferungen durchsetzen kann. Daß aber die Ausdrücke „großer und kleiner *Νοῦς*“ wirklich ganz wörtlich und strenge zu fassen seien, ist darum wahr, weil der Gott-*Νοῦς* und der Menschen-*Νοῦς* consubstanziale Wesen sind, und auch Ritter mußte hierauf kommen, wenn er das reale Verhältniß des letztern zu jenem nur hätte aufsuchen wollen. Denn das ist die Lösung des Räthsels, welches Ritter „merkwürdig“ nennt, daß Anaxagoras vor der Weltbildung nur von „Einem Geist,“ in und nach ihr aber bei Erscheinung des Menschen von „mehreren Geistern“ spricht; wogegen Ritter nach wie vor nur den Einen „großen *Νοῦς*,“ als weltbildenden Gott, festhält und aufführt. Die Ausdrücke „großer und kleiner *Νοῦς*“ sind also ächt mathematisch zu nehmen **).

In gerade umgekehrter Weise will Reinhold diese Lehre des Anaxagoras verstehen. Wie Ritter nur den göttlichen *Νοῦς* festhält, so bleibt Reinhold beim Men-

*) Ritter a. a. O. S. 317.

**) Nach Ritter a. a. O. S. 319 ließ Anaxagoras „alles Lebendige aus dem Elementarischen hervorgehen;“ diese Mißdeutung ist die Quelle der obigen. Alles Leben kommt vom *Νοῦς*, im Menschen, in den Thieren, und selbst in den Pflanzen.

schengeiste stehen. Reinhold sagt: „Den Sinn dieser Worte (*Νοῦς μείζων καὶ ἐλάσσων*) erklärt uns Aristoteles de an. I. 2, indem er hiebei bemerkt, daß Anaxagoras mit dem Worte *Νοῦς* nicht bloß den Verstand oder die Denkkraft, sondern überhaupt auch die Seele oder Lebenskraft bezeichne *)." Darnach wäre also großer und kleiner *Νοῦς* ungefähr das, was wir das höhere und niedere Princip im Menschen nennen. Aber schon die Aussage, der große und kleine *Νοῦς* seien sich wesentlich gleich, hindert dies anzunehmen, wenn man auch sonst nichts dawider haben könnte. Unerklärlich aber bleibt mir, wie Reinhold sich auf Aristoteles berufen mag, da dieser doch a. a. O. seine Ansicht so wenig zu begünstigen Miene macht, daß er im Gegentheile gerade die meinige als die wahre commentirt! Sagt ja Aristoteles ausdrücklich: „Anaxagoras scheine zwar die (Menschen-) Seele und den (göttlichen) *Νοῦς* zu unterscheiden; aber er bediene sich doch beider als des Einen selbigen Wesens, nur daß er den *Νοῦς* vorzugsweise als das weltbildende Princip aufführe **)." Deutlicher kann sich doch wohl Niemand erklären, als es hier geschehen? Und ist das denn nicht eben das, was auch ich in dem großen und kleinen *Νοῦς* mit Aristoteles gefunden habe, und was so ungesucht darin zu finden ist?

Es ist also außer Zweifel, Gott und die Menschen-Seele sind dem Anaxagoras zwei consubstanziale Wesen, und diese sondert sich von jenem ab, wie ein Stück vom Ganzen, und wenn dann ein Menschenkörper geformt ist, so steigt der kleine *Νοῦς* von Außen in ihn wie zur Thür hinein ***). Hieraus sieht man nun zugleich auch, warum

*) Reinhold Gesch. I. S. 57.

**) Arist. de an. I. 2. *Ἀναξάγορας δὲ ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχήν τε καὶ Νοῦν . . . . χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει, πλὴν ἀρχήν γε τὸν Νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων.*

***) Stob. ecl. phys. I. p. 790. *Θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν Νοῦν.*

der *Νοῦς* nur ein Unendliches sein konnte, widrigenfalls er ja in Folge seiner fortgehenden Selbstentäußerung sich endlich völlig verbrauchen und selbst ruiniren müßte! Aber was folgt denn aus dem Gesagten für seine Materialität? Auch diese ist mitbewiesen. Ein purer Geist kann, eben weil er Geist ist, sich nicht substanzialiter entsondern, nicht sich selbst, wie das Materielle, wesenhaft entäußern und fremd werden; ein solches substanziales Vonsichkommen hat aber Anaxagoras in dem Verhältnisse des *Νοῦς* zu der individuellen Menschenseele gelehrt. Und dann hat er diesen *Νοῦς* wie die von ihm sich absondernde Seele auch für ein materielles Etwas gehalten. Freilich gilt dies nur im Hinblick auf das Nichtsichsondern des endlichen Geistes und nicht auch vom Absoluten; allein man halte nur vor Augen, wie Anaxagoras beide zusammen fallen läßt, und das Gesagte trifft seinen sogenannten absoluten *Νοῦς* eben so sehr *).

Vielleicht aber hat Jemand die Einwendung in Bereitschaft, der Schluß sei zwar richtig, leide aber auf die Griechen keine solche Anwendung, weil dem Alterthum überhaupt der Begriff der reinen Geistigkeit noch nicht so recht aufgegangen: und so hätte auch Anaxagoras, da er den Widerspruch der Annahme eines geistigen *Νοῦς* mit der Unmöglichkeit des wesenhaften Sichabsonderns nicht gesehen, doch factisch immer noch einen reinen Geist lehren können. Ich aber sehe in dieser Einwendung so wenig Grund, die Annahme von der Materialität des *Νοῦς* zu verlassen, daß ich im Gegentheil dadurch nur noch bestärkt werde. Denn hatte Anaxagoras noch keinen ächten Begriff vom pur Geistigen, um daraus das sich Widersprechende seiner Lehre des substanzialen Abscheidens desselben in kleinere Geister zu begreifen, wie konnte er dann, was er nicht hatte, als weltbildendes Princip oben an-

*) Das Weitere sieh' in meiner Schrift: „der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel.“ Köln bei Lumscher. 1837. S. 173—193.

stellen? Will man ihn da mit Mängeln behangen, und diese sind wohl sehr begründet, so ist er hier von selbst schon damit behangen, und es bleibt beim Alten: der *Νοῦς* stand ihm als ein feines materielles Wesen vor Augen, und er muß ihm als solches vorgestanden haben, wenn er nur seinen ihm untergelegten Hauptbegriff der substanzialen Selbstentsonderung mit Nachdruck zu denken vermochte. Dieser Begriff aber ist ja gerade der Kapitalbegriff in der griechischen Philosophie, den die Voranaxagoräer in der Natur, Anaxagoras selbst dagegen außer der Natur realisirte.

Und so habe ich endlich die Ansicht des ganzen Alterthumes auch noch für mich. Der Begriff des Geistigen, als eines ganz Immateriellen, war vor den christlichen Jahrhunderten so wenig schon gewonnen worden, daß selbst mehre Kirchenväter noch Mühe damit haben, und sich den christlichen Gott nur mit einem feinen Körperchen denken können. Daß das Wort *ἀσώματον* ein altes sei, will nichts verfangen, denn es ist negativer Bedeutung. Daher denn der sprachliche Ausdruck spiritus und *πνεῦμα* zur Bezeichnung des Geistigen, weil man die feinsten Potenzen des Naturlebens zum Vehikel unterlegte, und sich in dem Wehen der Luft, spirare und *πνεῖν*, das Wesen des Geistes abbildete und vorstellte. So also auch, müssen wir glauben, wird unser Anaxagoras sich seinen *Νοῦς* als einen „feinen und reinen" Körper gedacht haben. Und so kommen wir endlich vollends zum Ziele. Es heißt geradezu, Anaxagoras habe sich die Menschen-Seele als etwas „luftartiges und körperliches" gedacht *). Und dann, wissen wir jetzt, mußte er dasselbe von dem weltbildenden *Νοῦς* denken, weil beide consubstanziale Wesen sind. Dem tritt nun Brandis wieder

*) Plut. de plac. phil. IV. 3. *Οὗτοι πάντες οἱ προτεταγμένοι ἀσώματον τὴν ψυχὴν ὑποτίθενται* . . . . (geistig?!) *οἱ δ' ἀπ' Ἀναξαγόρου ἀεροειδῆ ἔλεγόν τε καὶ σῶμα.* Dasselbe sagt *Stob.* ecl. ph. p. 796.

entgegen und sagt: „Da sei nicht von dem weltbildenden Geiste die Rede, sondern von der Seele im organischen Körper*), was wohl wahr ist, aber doch, wie eben noch gesagt, Beweiseskraft hat auch für den weltbildenden Geist. Die Bedenklichkeiten sind aber bei Brandis wieder anderer Art; denn es heißt auch: „sehr möglich jedoch, daß diese Nachricht auf einem Mißverständnisse beruht, und auf keinen Fall konnte Anaxagoras die Seele als Körper bezeichnen **).“ Ich glaube dagegen bewiesen zu haben, daß Anaxagoras die Seele und den *Νοῦς* auf jeden Fall als Körper bezeichnen mußte; ich habe die Natur der Sache so wie die historischen Ueberlieferungen unangefochten auf meiner Seite, und der Leser ist in Stand gesetzt, seinerseits der Wahrheit auf den Grund zu sehen. —

Es ist schon viel gethan für die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie, und wir müssen es mit Dank anerkennen und benutzen; mehr aber ist noch zu thun übrig, und das muß denen, die Kraft und Willen in sich finden, ein neuer Sporn sein, sich in dieses fruchtbare Feld hinauszuwagen. Und was diese zweite Ausfahrt um ein Bedeutendes noch über die erste stellt, dies ist der Umstand, daß sie dazu berufen sein wird, das erst nur historisch hervorgesuchte Material in seiner ganzen Zusammengehörigkeit nun auch zu begreifen und idealiter aneinanderzureihen. Auch diese Zeiten sind im Anzuge, sie sind auffällig schon da, diese letzten Zeiten, in denen der speculative Gedanke die großen Traditionen der Geschichte mit den angestammten apriorischen Ideen der Philosophie in Einklang zusammen bringen wird. Und wohl der Wissenschaft, wenn sie dann eben so heimathlich die Vorgänge des eignen Selbstbewußtseins wie die dadurch nach Außen getretenen Großthaten der Jahrhunderte an's Licht zu ziehen und geltend zu machen weiß. Das Weitere ein andermal. —

*) Brandis a. a. O. S. 249.
**) A. a. O. S. 264.

Ueber die substanziale Verschiedenartigkeit der Natur- und Geisteskraft von Körper und Geist im Menschen. Von Biunde.

(Schluß.)

28) Das bisher Gesagte beweiset eine anderartige Wesenheit des Geistes, auch eine höher-artige, als welche wir in der thierischen Naturkraft zu denken haben und denken dürfen. Dieselbe Verschiedenartigkeit zeigt sich nun wieder in neuem Lichte, und mit ihr zugleich das gestörte Verhältniß zwischen Natur und Geist im Menschen (als Synthese aus beiden), wenn wir auf die ganz verschiedenartige Lebensentfaltung in den beiden Theilen Acht haben.

Die Natur ist in allem ihrem Leben dem Gesetze der physischen Nothwendigkeit unterthan; alles Leben in ihr hängt deshalb an Zweigliedrigkeit der Factoren, welche selbst das Werden, und dann das Fortleben und das Vergehen — und zudem, im Grunde besehen, auf demselben Einen Wege — bedingt. Jegliches ihrer Gebilde gewinnt seinen Fortbestand und fristet sein Dasein durch recipirte Nahrung, (die es im Thierreiche sich holt und nimmt, im Pflanzenreiche zugetragen erhält), und durch Assimilation der Nahrungsstoffe seitens der verschiedenen Glieder, Organe und Systeme, statt deren das Naturgebilde der sodann entbehrlichen und abgenutzten Stoffe sich eben so nothwendig entledigt, — bis auf solchem Wege die Receptions-Fähigkeit ausgefüllt, der Sättigungspunct für die Lebenskraft erreicht ist, und nun das alternde erstarrende Leben auf demselben Wege ein langsames Ende sucht. Die Naturseite des Menschen findet so als einzelnes Glied im Gesammt-Organismus des Naturlebens ihre Alimente in der Außenwelt oder Nebenwelt, und fristet ihre Existenz vermöge ihrer fortwährenden Receptivität, so lange diese dauert. Der Geist in seiner innersten Lebensrichtung auf Selbstständigkeit und Selbstmacht angewiesen, sucht und

findet seine Nahrung und Kräftigung in seiner selbsteigenen und reinen Thätigkeit, und lebt so wesentlich von Innen aus, obwohl an äußere Bedingungen gebunden, wovon er die Erregung der selbsteigenen Thätigkeit erwartet, und mindestens zu Anfange bezieht. So wächst und erstarkt die Intelligenz (als reiner Verstand und als Vernunft) im Setzen und in der Uebung intelligenter Acte des persönlichen Geistes selbst, und es ist noch keinem Helden der Pädagogik, ja noch keinem Menschen in den Sinn gekommen, viel weniger aber gelungen, der Intelligenz der Schwachen durch äußere Apparate aufzuhelfen, wie etwa dem schwachen Auge durch optische Instrumente und Augenwasser; alle Methoden des geistigen Unterrichtes und der Bildung überhaupt hangen mit ihrem Werthe und Erfolge an dem Grade der Zweckmäßigkeit, womit sie auf die selbsteigene Regung und Entwicklung der Intelligenz hinarbeiten; Niemand denkt in den Andern einen Gedanken hinein, Niemand gibt dem Andern eine Gedankenregung, und in solchem Sinne gibt es kein belehrendes Vordenken, wohl aber ein sehr belehrendes selbstständiges Nachdenken (in doppeltem Sinne). — Das geistige Wohlgefallen, die reine Werthgebung und Werthanerkennung steigt mit den Graden der größern Säuberung und Reinigung des Gemüthes, wird selbst fließender, stätiger, klarer, je mehr das Gemüth sich frei und rein macht und dann forterhält von den ganz äußerlich zu- und eingeflößten Lüsten der Sinne, der Sinnenwelt und Sinnlichkeit; doch nein! das ist erst Wegräumung der Hindernisse der Entfaltung des reinen Gemüthes, wie dies in der Vernünftigkeit wurzelt, und berührt also nur die Eine oder die negative Seite der Sache, sondern — je mehr dann der Geist und je angestrengter er unter und nach solcher Befreiung mit seiner Contemplation in seiner realen Ideenwelt verweilt, in der Betrachtung des Menschen- und überhaupt des Geistes-Wesens verweilt und in seiner Lust an diesem Wesen sich ergeht, den creatürlichen Geist und den creiirenden

Gottes-Geist sowohl an sich, als in seiner Richtung auf das Gute und Heilige sich gegenwärtig erhält, und so sich selber erbauet an dem einzig Erbaulichen; von positiver Seite also, je öfter und lebhafter er das Gefühl der Achtung, der Würde und vor Würde und allem innern Wesenwerthe empfindet und pflegt; wer diese geistige Contemplation und Meditation nicht übt, wird geistig mehr und mehr abgestumpft, wenn er geistig erwacht gewesen ist, und wer dazu nicht aufgeweckt, nicht angeregt wird, der wird nicht einmal geistig erwachen, sondern im Naturleben (practisch) stehen bleiben. — Der freie Wille endlich erstarkt grade durch mehrere Befreiung von aller Gewalt und Macht, die er nicht selber ist, namentlich durch Befreiung von äußern Sollicitationen und Incitamenten, Reizungen, Verlockungen und Verführungen von Seiten der Sinnlichkeit und seitens der Gewalt, womit das Angenehme, der Genuß und der äußere Vortheil dafür ihn bestürmt; je mehr er sich so unabhängig hinstellt von physischem Einflusse; — doch auch das ist wieder nur die negative Seite und beinahe nur Bedingung und Voraussetzung für sein Erstarken; er erstarkt dann positiv um so mehr, je mehr er und je anhaltender er in sich selber, in seiner Richtung auf die geistige Lebensentfaltung festzustehen sucht und feststeht, sich stets ermannend über der sittlichen Idee und an dieser seiner Idee (also von Innen aus) den harten Kampf gegen die Sinnlichkeit und alle noch mehr äußern Kräfte besteht und durchkämpft. In allen Beziehungen also gewinnt der Geist seine Kräftigung, nicht durch Receptivität und Reception, sondern durch Spontaneität, durch selbsteigene Wirksamkeit von Innen aus, wie die Natur in vollkommner Abhängigkeit im Recipiren des von Außen Gebotenen; und damit der Geist von Innen aus seine Thätigkeit und darin seine Kräftigung gewinne, dazu ist zwar einerseits Anregung für ihn nothwendig, die ihm auch theilweise von Außen

kommt, andererseits aber und vielmehr eine Erhebung über alle äußere Influenzen. Ferner:

29) Die Natur steht grade deshalb, weil sie im Leben aller ihrer vergänglichen Gebilde an das starre Gesetz der physischen Nothwendigkeit gebunden ist, eben so nothwendig für die Regeneration derselben in dem geschlechtlichen Gegensatze, der so weit reicht, als das Leben in ihr und das relative Werden und Vergehen. Der Geist dagegen steht außer und über diesem Gegensatze, so zwar, daß schon der vulgäre Begriff und Sprachgebrauch eine Geschlechtsverbindung in der Geisterwelt eben so wenig kennt, als das Evangelium, das bekanntlich alle eheliche Verbindung im Himmel negirt und nur auf Erden heiligt. — So kennt die Geisterwelt gegenüber der Natur keine Geschlechtlichkeit, und damit auch keine Fortpflanzung und Forterhaltung ihrer selbst durch geistige und geschlechtlich eingeleitete Zeugung. Und doch gibt es in der Geisterwelt eine Art der Zeugung, in welcher dann wieder der Geist seinen Gegensatz gegen die Natur in anderer Art ausspricht. Der Natur der Sache nach ist nämlich die Naturzeugung wesentlich zweigliedrige Production und Eduction, die geistige Zeugung ist wesentlich eingliedrig; jene ist eben so wesentlich eine substanziale, Production eines substanzialen Repräsentanten, diese ebenso nothwendig eine bloße zustandliche, in der Bildung und Reflektirung der eigenen Zustände und Lebensmomente; oder auch: dort ist sie eine materiale, hier eine formale; dort wird sie deßhalb vollzogen in Scheidung der Zeugenden und des Gezeugten in einem Dritten, hier im momentanen Haften-Bleiben und Verschwinden am Zeugenden: und wie dort die Sollicitation vom Wesen derselben Art, so kommt hier die Sollicitation vom Anderartigen, von der Naturseite.

Unter der Zeugung in der geistigen Welt verstehen wir die Eduction der theoretischen und der practischen Vernunft-Ideen aus ihr selber und durch sich selbst, der

Idee des Grundes (der Ursache, Kraft, des Bedingten und des Absoluten) und der Idee der Pflicht in Anschließung der secundären Idee des Rechts. Diese sind reine Educte der Vernunft aus sich selber *), vermöge deren sie das Räthsel des Daseins sich mehr und mehr entwirrt, um sodann dem Leben seine wesentlichsten Zwecke und seine Schranken anzuweisen. Sie tauchen in Zuständen aus dem Vernunftwesen auf, die wir Begreifen und Zwecksetzen nennen, und wozu die Vernunft das Bedürfniß und die Nöthigung mit sich führt. Und dieses Bedürfniß (die Möglichkeit des Seienden oder des Seins zu begreifen) und diese Nöthigung (dem Leben seine nothwendigen, höchsten und wahrsten Zwecke anzuweisen, mit Bezeichnung der gleichfalls aufgenöthigten Schranken innerhalb der Sphäre des Rechtsgesetzes), taucht selber auf Anlaß einer sonst gegebenen, jedoch noch immer natürlichen Sollicitation **) auf; jene auf Anlaß der Erscheinungen des Seienden und in dem sowohl an diese als an die theoretische Vernunftfunction sich anschließenden Denken des Seins und der Veränderungen und des Wechsels des Seienden; diese auf Anlaß der Gefühle, wie sie durch die Ideenwelt selber erregt werden, und auf Anlaß der Unbehaglichkeit und Leere, die das Leben in den mannigfaltigen sich durchkreuzenden Richtungen übrig läßt. Und endlich bleibt der Geist in der Zeugung und Evolution seiner Ideen und in deren Realisirung so völlig bei sich selber, daß er sowohl gleichzeitig seine Ueberzeugung, als auch die Fristung seines Daseins und Kräftigung gewinnt, indeß die Natur durch ihre Zeugung so sehr ohne eigene zuständliche Ueberzeugung bleibt, als sie

*) In einem Sinne, den wir in einem anschließenden Aphorismus näher bestimmen wollen, um den Abhorrescenten gegen die Menschenvernunft allen Anstoß zu benehmen, selbige mögen auf positivem und religiösem Gebiete stehen, oder auf dem (in Beziehung auf alle geistigen Interessen) negativen, so irrationalen als irreligiösen Gebiete des Naturalismus.

**) Wiederum in einem Sinne, den wir loco designato näher bestimmen wollen.

auch substanzial von sich selber kommt, nämlich aufgeht in die folgende Generation, als dem neuen Repräsentanten ihrer Species. Die Naturzeugung ist in den Zeugenden jedesmal gleichsam Leben=Abgabe, und das stellt sich in manchen Regionen ganz evident heraus, in denen der Zeugungs=Act auch sofort das Ableben und den Tod zur Folge hat, wie bei vielen Arten der Insecten; es gibt sich aber auch nicht minder zu erkennen in der allmähligen Abnahme der Zeugungsfähigkeit und in der aller Naturzeugung sich anschließenden Schwächung, Ohnmacht und Mißstimmung — omne animal post coitum triste. Das Naturleben zeigt so nur eine beständige Metamorphose ihrer Einen Substanzialität, während die Geisterwelt uns ein Vernunftreich darstellt, in welchem jedes Ich von Neuem eine selbstständige Macht und Causalität ausdrückt.

30) Der Gegensatz zwischen der substanzialen oder materialen Naturzeugung und der zuständlichen oder formalen Geisteszeugung in den Ideen hat auch eine tiefe speculative Bedeutung, die besonders Volkmuth (der dreieinige Pantheismus rc.) in Anschließung an Günther hervorgehoben hat, wonach nämlich alle creatürliche Zeugung das Gegenbild zu der absoluten Zeugung — dem innern Leben — in Gott dem Vater darstellt. In Gott dem Vater ist die zeitlose und ewige Zeugung des Sohnes Emanation der eigenen Wesenheit in einen ihm consubstanzialen und zugleich persönlichen — weil consubstanzialen — Sohne, und so ist die absolute Zeugung also eine substanziale und persönliche zugleich; in der Creatur, als dem contraponirten Ternar des absoluten Unwesens in der Form der Bedingtheit, fallen materiale und persönliche Zeugung als unvereinbar aus einander; in dem Contrapositum der Trinität, in dem geschaffenen Universum, ist daher die Zeugung entweder eine substanziale und unpersönliche (zugleich nothwendige und zweigliedrige), oder eine formale und persönliche (und damit zugleich material freie und

eingliedrige); — worauf indessen hiemit nur hingedeutet sein sollte.

Es wird auf dem kosmologischen Standpuncte wegen so vollständigen Gegensatzes zwischen Geist und Natur nach Wesenheit und Lebensentfaltung schon an sich wahrscheinlich und mehr als bloße Vermuthung, daß auch die Entstehung des individuellen und persönlichen Geistes eine wesentlich andere sei, als die Entstehung der unpersönlichen Natur-Individuen, die bei aller Individualisirung in einem allgemeinen Leben stehen bleibt; daß der persönliche Geist eine jedesmalige übernatürliche Position durch Gott sei (Creatianismus), wie das Naturwesen jedesmal in einer natürlichen Emanation gewonnen wird, — eine Ansicht, die denn auch auf positivem und auf speculativem Gebiete zur Gewißheit erhoben wird; — und nicht minder läßt sich dann sowohl aus Vernunftgründen als aus positiv theologischen und christlichen Beweisgründen darthun, daß auch die endliche Bestimmung von beiden eine ganz andere sei, ewige Seligkeit des Geistes in der Anschauung Gottes, und endliche Verklärung der Natur und des Leibes, worauf wir jedoch hier nicht tiefer eingehen können, um nicht in anderartige Gebiete und Themate zu gerathen, und worauf wir eben deshalb wieder nur hindeuten wollen.

31) Nach Sein und Leben bilden also Natur und Geist im Menschen einen förmlichen Gegensatz und zeigen darin eine wesentlich andere Substanzialität und Causalität; sie zeigen Heterogeneität nach allen Seiten hin. Sie bilden dennoch in der zweigliedrigen Synthese — im Menschen — eine formale oder organische Einheit, in welcher der Geist als Person das oberste Glied und die Natur das Untergeordnete darstellt als thierischer Körper. Dieser ist in jener Synthese die Unterlage des Geistes, der Schemel seiner Füße, seine Wohnung zugleich und sein Organ; er ist zugehörig und hörig dem Geiste und ist dessen freier Bestimmung überwiesen. Eben damit

ist auch die geistige Natur-Seite nicht wesenhaft das Ich selber, sondern nur angehörig dem Ich; und in einem weit andern Sinne sagen wir nun: ich sehe, ich höre, und: ich will, ich denke. Das Ich hat Sehkraft, ist aber nicht wesentlich Sehkraft; es ist dagegen Vernunft und freier Wille wesentlich selbst; — so daß wir nur in einer, jedoch ganz gerechtfertigten communicatio ideomatum dem Ich zulegen, was wesentlich nur der Natur, dem Leibe oder dem Nicht-Ich angehört, oder richtiger: inwohnt.

32) In diesem organischen Zusammenhange der beiden heterogenen Glieder herrscht nun das Gesetz des physischen Einflusses (systema influxus physici), wo dann nach Umständen bald der Geist, bald die Natur vorherrschend eingreift. Es ist fast befremdlich, wie man im streng dualistischen Systeme des Cartesius gegen diesen Gedanken eines physischen Einflusses sich so gewaltig sträuben konnte, um dann in die sonderbarsten Hypothesen sich zu verirren. Geist und Körper dachte man so ganz heterogener Wesenheit, daß man eben deshalb die eigentliche Einwirkung des Einen auf den Andern als unmöglich abläugnen zu müssen meinte, und nun in das System der göttlichen Assistenz und der gelegentlichen Ursachen (systema assistentiae, causarum occasionalium, occasionalismus — Malebranche, Geulincx ꝛc.), ja sogar in das System der prästabilirten und prädeterminirten Harmonie gerieth (harmonia praestabilita — Leibnitz); und daß man nur Gott und seiner Einwirkung auf die Natur beilegte, was man dem creatürlichen Geiste nicht zutrauen mochte. Mehreres hätte dagegen verwahren können und sollen. Ist nämlich durch die Heterogeneität des Geistes und des Körpers eine eigentliche Einwirkung derselben gänzlich abgeschnitten, dann ist alle Einwirkung Gottes auf seine Schöpfung noch mehr unmöglich; denn Natur und Geist stehen doch noch immer durch das Band der gemeinsamen Schöpfung und als das Nicht-Ich Gottes mit einander verbunden da, und gehen

in ihrer Heterogeneität dann lange nicht so weit auseinander, als Gott und seine Schöpfung, das Absolute, Ewige, Unerschaffene und das Bedingte, Zeitliche, Erschaffene, oder man müßte denn in dem gestrecktesten Galopp dem Pantheismus entgegen eilen, und den so evidenten Satz vergessen: „Wenn Gott schafft, dann setzt er nicht sein Wesen,“ den Satz, welchen neulich Günther allem Pantheismus so laut wieder entgegenrufen mußte; — man hätte also Gott noch weit mehr von aller Einwirkung auf die Schöpfung entfernen müssen, und doch appellirte man ohne Noth an ihn, und gerieth in einen realen Widerspruch mit sich selber, wo man einer imaginären Schwierigkeit ausweichen wollte.

Wirklich war die ganze Schwierigkeit eine imaginäre; denn das zeigt ja das Naturleben selbst schon handgreiflich, daß in der Gegensätzlichkeit der Größen keine Aufhebung der gegenseitigen Einwirkung liegt, vielmehr eine Einleitung dazu, zumal in organischen Verbindungen verschiedenartiger Größen. Nicht grade die gleichnamigen und gleichartigen Polaritäten, sondern eben die ungleichnamigen und ungleichartigen ziehen sich an; jene stoßen sich ab; und die ganze Thier- und Pflanzenwelt lebt so nicht minder in einem sehr friedlichen geschlechtlichen Gegensatze, indeß die Feindseligkeiten und Apathien viel eher und heftiger zwischen gleichnamigen Partheiungen entbrennen. Es ist seltsam, wie auch Göthe noch denken mochte, das Auge müßte Sonnenstoff sein, um der Sonne Licht zu schauen: „Wäre das Auge nicht sonnenhaft, wie könnte es das Licht erblicken?“ Ich denke, wäre das Auge Sonne selbst und das Sonnenauge selber, es möchte dann wohl Alles noch sehen können, aber gewiß nicht die Sonne und sich selber; sintemalen auch unser Auge jetzt noch eher alles Andere, als sich selber sieht.

Das war also ein sehr großer Fehlgriff, daß man die Möglichkeit und Wirklichkeit einer physischen Einwirkung läugnete, als man sich jenen Gegensatz so vollendet ge-

dacht hatte. Es verstieß aber diese ganze Auffassung auch noch deßhalb gegen alle philosophische Denkart: Was die Kräfte vermögen und was sie nicht vermögen, das können wir nur durch ihre reale Wirksamkeit erfahren, nicht aber aus einem durchdringenden Blick in ihre Wesenheit ermitteln; am wenigsten aber dürfen wir die Qualität der Kräfte in bloßen Verstandesbegriffen der Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit uns componiren, um dann danach die Erscheinungen zu reguliren, von denen man gleich anfangs hätte ausgehen müssen.

33) In dieser organischen Einheit hat das Ich als Geist die oberste Leitung, die Suprematie, die ihm auch um seines höhern Characters gebührt, die aber aus mancherlei Gründen in der Wirklichkeit vielfach und durchgängig zu einem einfachen **primatus honoris** herabgesunken ist.

Durch seine Aufmerksamkeit auf Alles und im Besondern auf sich selbst, also auch nur durch stets erneuerte Besinnung und in den Zuständen der Besonnenheit beherrscht und leitet das Ich als Geist das Leben des Menschen. Es beherrscht so nach Zwecken die Sinnesthätigkeit, die es freithätig anspannt und erschlaffen läßt, wie es will, ohne jedoch darum schon den Zweck jedesmal zu erreichen; es greift vermittelst dieser und ihrer leiblichen Organe in den Zusammenhang der äußern Dinge, in die Außenwelt bestimmend ein, und behauptet so eine Leitung und eine Herrschaft der materiellen Natur, — es hemmt den unwillkührlichen Naturlauf der reproducirten und der Phantasie-Vorstellungen, verweilt bald aufklärend und ergänzend bei jenen, um seine Erinnerungen zu vollenden, und verscheucht sie dann wieder willkührlich und künstlich durch frei eingeschobene Mittelglieder, die dann natürliche Ableitungen bilden, um das in absolute oder relative Vergessenheit zu bringen, was ihm lästig ist und was es vergessen möchte, was Alles so gewiß in seiner Möglichkeit und in seiner Herrschaft über die thierische Anschauung liegt, als es ge-

wiß ist, daß diese Thatsachen eines jeden Bewußtseins der mechanischen und bloß naturalisirenden Auffassung und Erklärung des Phänomens der Reproduction im Wege stehen; ja auch auf demselben Gebiete bestimmt und gebraucht das Ich die sinnliche Bilderwelt zu Trägern, Stütz- und Aufklärungs-Puncten in all' seinem abstracten Denken und Erkennen; — auch in die an sich willenlosen und absichtslosen Phantasie-Anschauungen greift es nach eigenem Ermessen zerstörend und fortbildend ein, und leitet die Ausbildung der Anschauung zum Idealen fort, schafft das Schöne und leitet seine Darstellung durch Kunst; — es zügelt und leitet den Lauf der Gedanken und lenkt reflectirend zu andern Pfaden um, wenn es den rechten Orientirungspunct verlassen findet, und wird im Gebiete der Gedankenwelt in der geistigen Beherrschung der Erscheinungen Schöpfer der Wissenschaften in allen Gebieten. Anhaltende Selbstbesinnung und das Selbstbewußtsein sind für alles dies die Angelpuncte; und in dem Grade, als diese weichen, sinkt das Ich in die Allgewalt der Thierheit zurück, die deßhalb, weil jene fehlen, auch all' dieser Eingriffe in ihrem eigenen Verlauf unfähig wird. — Eben so stört das Ich als Geist oder befördert die sinnliche Lust, überläßt den Menschen der sinnlichen Begier, wirkt zur Entstehung und Kräftigung derselben mit Absicht bei, oder hemmt ihren Verlauf und bricht sie ab, und bestimmt und führt den Menschen durch Entbehrungen und Opfer zu anderm Zielpuncte; — auch im sinnlichen Gefühle, seiner Zuneigung und Abneigung, in seinem Begehren und Verabscheuen dann läßt so also das Ich der Natur ihren ungestörten Verlauf oder greift hemmend darin ein; Beides steht bei ihm und in seiner Wahl und Bestimmung; nicht aber reicht dazu Selbstbewußtsein und Besonnenheit und das Verfolgen von Zwecken hin, sondern dazu gehört Selbstmacht, womit es sich in der geistigen Lebensbahn halten muß.

34) Aber diese Herrschaft des Geistes über die materiale und geistige Naturseite ist bei Weitem keine abso-

lute, sondern eine vielfach beschränkte und bedingte, so zwar, daß wir darin gar leicht nur einen Rest der ihm gebührenden Ober- und Alleinherrschaft erkennen können, die Folgen einer unglücklichen Rebellion, und eine große Störung der organischen Einheit; so auch, daß wir den Menschen, wie er ist, eher einen desmembrirten, als wohlgeordneten Organismus nennen möchten.

Es herrscht im Menschen im Allgemeinen ein gestörter Zusammenhang zwischen Natur und Geist, ein auffallendes Mißverhältniß zwischen der Herrschaft und Gewalt beider Mächte; das Leben der Einzelnen spricht dies in tausend schmerzlichen Klagen aus, und die Geschichte aller und auch unserer Tage hat es in gar leserlicher Schrift vor den Augen des Geistes selbst entfaltet. Sehen wir zunächst auf die außerordentlicheren Lagen, in welchen alle Geistesherrschaft supprimirt ist, so nehmen diese schon ein großes Gebiet des Menschenlebens ein; der Geist ist hierin gebunden, und so gewiß gebunden, daß schon der vulgäre Begriff und die vulgäre Sprache ihn so gefaßt und bezeichnet haben. So herrscht die Physis allgewaltig

a) in den Verrückten, Geistig-Gestörten, richtiger Geistig-Gebundenen, wozu wir hier sowohl die eigentlichen Geistes-Kranken, als auch alle Melancholiker nnd Fieber-Deliranten zählen müssen; die Physis herrscht aus physischen Ursachen hier unbändig und allgewaltig vor, so daß es der lucida intervalla bedarf, oder der nahenden Auflösung, damit der Geist in diesen Kranken wieder erwache, und in beiden Fällen geschieht dies nur so, daß die Gewalt der Physis da in sich selber zusammenbricht oder durch andere physische Ursachen momentan deprimirt wird; und dann nur in dem Grade, als das Selbstbewußtsein aufgeklärt ist und Selbstmacht bestimmend wird. Beachtenswerth bleibt hier die so oft ausgesprochene Bemerkung der Irren-Aerzte, daß der Geist bei den eigentlichen Geisteskranken nahe vor dem Tode,

wo alle physischen Bande sich mehr lockern und auflösen, wieder auflebt, und den Menschen über sein Schicksal aufklärt, das er hinter sich hat, und die Hoffnungen auf eine Zukunft belebt, die er nun vor sich sieht;

b) in den Zerstreuten, momentan oder habituell Zerstreuten und den Besinnungslosen;

c) in den Betrunkenen, Betäubten und Ohnmächtigen; — bemerkenswerth ist, daß schon in den leichtern Graden der Trunkenheit alle geistige Anregung, Nachdenken, angestrengtes Wollen eine ermüdende und um so mehr vergebliche Auflehnung oder Ermannung gegen die Physis wird, den Zustand nach allen Seiten verschlimmert und den Menschen toller und betäubter macht;

d) in gar vielen körperlichen Krankheiten, besonders hitzigen Fieberkrankheiten, Nervenkrankheiten, magnetischen und visionären Zuständen.

Sehen wir aber auch nun hin auf die mehr normalen Verhältnisse des Menschen, so ergibt sich sogleich, daß derselbe einen ziemlich bedeutenden Theil des ganzen Lebens wieder nur in der Physis stehe, nämlich seine Kindheit hindurch bis zur ersten Morgendämmerung und zum Erwachen des Geistes, das man theoretisch und practisch (als Vernunft und Gewissen angenommen) in die Periode setzen kann, in welcher der Ichgedanke geboren wird und so das Selbstbewußtsein seine Erleuchtung zu gewinnen beginnt; so daß also ein sehr großer Theil des Menschengeschlechtes nie zu wirklichem geistigen Leben erwacht, sondern der Physis allein lebt und erstirbt, die den schwachen Geist vor der Periode seiner Selbstwirksamkeit freizugeben erst gezwungen werden muß.

Nicht minder fällt der Schlaf mit seinen Träumen auf einen gar großen Abschnitt des Menschenlebens, und stellt den Menschen in die Vorherrschaft und Alleinherrschaft der Physis zurück, indem er das Selbstbewußtsein auslöscht

und die Selbstmacht lähmt. Es ist auffallend, wie die Alten im Traume den Geist mehr entbunden und deshalb für seine höchste Wirksamkeit mehr frei geworden denken mochten (mens soluta somno); — doch so ganz auffallend ist das nicht, denn Viele der Neuern und der Neuesten haben es ja auch gethan und thun es noch, wie wir schon im 25. Hefte mit Dr. Pabst an Baader gerügt haben.

Und sehen wir endlich auf den Umfang und die Größe der Gewalt, womit die Sinnlichkeit im Einzelleben und im Gesammtleben der Menschen herrscht, vom Erwachen des Geistes bis an den Tod, so läßt sich ihre Uebermacht, und also auch, weil die Sinnlichkeit in der Physis wohnt, die Uebermacht der Physis über den Geist und so das entschiedenste Mißverhältniß gar nicht verkennen. Ehe die Morgendämmerung des Geistes an- und durchgebrochen, hat die Physis allein geherrscht, und sie ist darüber schon zu einer Macht angewachsen, welcher der Geist fortan um so weniger sich gewachsen findet, je mehr diese ihm nun feindselig und als ungeregelte Kriegsmacht entgegensteht. Die Sinnlichkeit weiset den Menschen ohne alle höhere Rücksicht auf die Wege des Angenehmen und des Vortheils für dasselbe an, und zeigt sich darin so vorgreifend, hartnäckig und gewaltig, als unordentlich und unnatürlich disponirt. In der gesammten Thierwelt unterhalb des Menschen oder in der gesammten reinen Natur geht die natürliche Richtung im Triebe auf Erhaltung und Entfaltung, und die sinnliche Lust ist ihr auf diesem Wege nur beigesellet, gleichsam als ein Tribut, den die leblose Natur der lebenden zahlt; im Menschen allein sehen wir die Lust, das angenehme Dasein Zweck werden, und selbst, wenn die Handlung auf die Erhaltung geht, geschieht dies im sinnlichen Menschen im Interesse des angenehmen Daseins, worin daselbst wieder alle Entbehrung und Mäßigung liegt; — es liegt darin also eine Umkehrung des natürlichen Verhältnisses zwischen Trieb und Sinnlichkeit,

zwischen der Richtung auf Erhaltung und auf Lust. Diese Verkehrung schafft nun dem Geiste ein großes Hinderniß in seiner Lebensentfaltung in materialer Beziehung, und erhebt so unmäßig die Macht der Sinnlichkeit, macht den Trieb so unordentlich und stürmisch.

Ginge die sinnliche Richtung in den Bahnen des reinen Triebes fort, dann ginge die Naturseite auch noch parallel mit der geistigen Seite des Menschen; denn auch der Geist hat die eingegrabene und eigentlichste Richtung auf Erhaltung und auf Entfaltung seiner Anlagen zu höchster Vollkommenheit in steigender Annäherung an sein Urbild — den Gottesgeist, in Behauptung der Intelligenz und Freiheit, und in steter Fortbildung derselben; Natur und Geist könnten dann also noch friedfertig neben einander ihre Bahnen gehen, wie die Planeten am Himmel; es würde dem Geiste in der Beherrschung des Triebes nur die Aufgabe geblieben sein, ein höheres als das sinnliche Motiv geltend zu machen in der Entfaltung des leiblichen Lebens, also dahin zu wirken, daß der Mensch seine physische Existenz nur liebte und suchte im Interesse des Geistes und so die geistige Oberherrschaft, ja Alleinherrschaft restituirt würde. Nun aber in solcher Derutirung der Natur selber gehen schon der natürliche Trieb und die Sinnlichkeit auseinander; um wie viel eher wird nun nicht, und wie anhaltend wird nun nicht die Sinnlichkeit andere Wege gehen wollen, als welche der Geist dem Menschen weiset und die er als seine Lebensbahn erkennt? Wie unzählige Male fällt nun nicht der Mensch in frühes Verderben, Siechthum und Tod in seinem unseligen Hange nach Lust; in seiner Wuth, alle Gifte einzusaugen, welche den Naturtrieb tödten, aber auf Augenblicke seine Nerven angenehm kitzeln? und eben so oft ist dann der Geist deprimirt, die Selbstmacht abgetreten, ja gar das Selbstbewußtsein zurückgedrängt.

Alle ungezügelt oder auch nur selbstständig regierende Sinneslust ist Zurücksetzung und Depression der Selbst-

macht; der Mensch folgt ihren Blumenwegen nicht aus freier, sondern aus angethaner Bestimmung; er wird mehr oder minder gewaltig fortgezogen und handelt unfrei, wo er frei dastehen sollte als Geist mit Selbstmacht und Selbstbestimmung. Und wenn jeder hier in seine eigene Brust greifen und sein offenes Selbstbekenntniß aussprechen will, dann wird er ungesäumt eingestehen, daß diese Lust und in ihr die Sinnlichkeit so vielfach das Leben und Wirken regiere, daß wohl nur der geringste Theil für die Herrschaft und Leitung des Geistes übrig bleibt; — das ganze Heer der Schwächen, Vergehen, Verbrechen und Sünden fällt in jene Sphäre; und wenn auch der Mensch gegen augenfälligen Fall sich schützt und so feststeht, wie wenig Antheil mag auch dann noch der Geist an den Motiven haben, woraus das geschieht? und doch characterisirt das Motiv des Handelns erst seinen geistigen Ursprung, das Motiv der Achtung der eigenen Würde! Wie gar spärlich sind dagegen jene Momente durch das Einzelleben gestreuet, die so ganz die Frucht des freien Geistes sind? Wie leicht zählt der Mensch sie nicht an seinen Fingern ab, wenn er auch sein Leben überblickt? Und wie bestechlich ist nicht noch dabei das Urtheil des egoistischen Menschen über sich, daß er mit weit mehr Behagen, als billig ist, auf diesen Blumenparthieen seine Augen weiden läßt, auf diese kleinsten der Oasen in weitester Umgebung des dürren Sandes und der struppigen Heiden?

35) Vorherrrschend ist so jedenfalls in uns die Sinnlichkeit; und wenn auch der Mensch sich frei behaupten kann von der Bestimmung durch sie, er steht immer ihren Reizen ganz offen und folgt ihnen gar leicht, wo er es nicht sollte; die Sinnlichkeit, obgleich sie den Menschen zum Sclaven macht, herrscht übermächtig; der Geist, der ihn allein zum Freien macht, ist gar schwach und in sich selbst fast ohnmächtig; — in sich fast ohnmächtig, sagte ich, und ich würde mit christlicher Ueberzeugung wohl richtiger sagen: aus sich selber ganz ohnmächtig, weil der

Geist gemäß dieser Ueberzeugung, die die wahrste ist, ohne göttliche Anregung und Stärkung gar nicht zulangen würde; Mitwirkung ist nur sein Antheil und sein Verdienst, und zu dieser bedarf er der göttlichen Sollicitation! Und wenn der Einzelne in seinem frohen Selbstgefühle seine Geisteskraft dann auch hoch anschlagen sollte, und glücklich genug sein sollte, sich sagen zu dürfen: er sei Herr seiner Sinnlichkeit und seiner selbst, er habe sich selber in Hand und Gewalt, und nicht die Sinnlichkeit ihn; so wird er doch beim flüchtigsten Ueberblicke über das Leben in der Welt und die Motive des Handelns der Menschen, und bei der Erinnerung an die Lehren der Geschichte nicht umhin können, zu gestehen, daß das Großartige und Geistige in einzelnen hellen Glanzpuncten strahle, die man so gut zählen kann, als die hellleuchtenden Cometen, daß aber die Gemeinheit überall und stets vorherrschte, so glänzend die Gewänder auch sein mochten, worein man sie eben so gemein einzuhüllen gesucht. Man streiche an dem Producte der großen Geister die Antheile weg, welche sie äußern Factoren verdanken, wäge sie rein ab mit ihrer selbsteigenen Thatkraft, und nehme dann die geistige Thatkraft so nackt, als sie zu nehmen ist, man wird das ganze Menschengeschlecht auf solcher Wage gar leicht befinden.

O wahrlich! der Mensch ist nicht reiner Geist, der frei nur geistige Bahnen ginge; er ist nicht einmal zur Hälfte Geist, sondern mehr schwerfällige gebundene Physis; seine edelste, erhabenste Kraft, seine Geisteskraft ist die schwächste Kraft, die unedlere, die Naturkraft ist die stärkere. Wer dies Mißverhältniß verkennen wollte, müßte sich selbst zuvor gänzlich verkannt haben. Der Mensch ist dann zwar immer noch eine organische Einheit, aber doch eine sehr gestörte, ein unharmonischer Organismus; und das ist und war er, so weit die Geschichte seines Geschlechtes reicht, nämlich grade bis zu den biblisch bezeichneten Stammältern hinauf. Das Christenthum spricht in seinen Grundlehren von einer Erbsünde, und deren mate-

riale Seite liegt auch ohne Zweifel in jenem Mißverhältnisse der niedern zu den höhern Kräften im Menschen, in der Oberherrschaft des Fleisches, das den Geist so sehr fesselt und deprimirt. Es ist dies Mißverhältniß so weit verbreitet und so alt, als unser Geschlecht, und muß eben deßhalb auch als ein trauriges Erbe der Stammältern begriffen werden, und kann dann von diesen nur auf die natürlichen Nachkommen übergehen nach der Art, wie allein Anlagen vererbt werden, d. h. im Wege der Zeugung.

35) Allein, wie kann man denn diese geistige Schwäche vermittelst der Zeugung ererbt vorstellen, wenn man den Geist selber nicht durch Zeugung fortgepflanzt denken darf, sondern durch Schöpfung einzeln gesetzt denken muß? — Diese Schwierigkeit hat der Creationstheorie von jeher auch viele Theologen abhold gemacht und sie dem Generationismus zugewendet; wir erwähnen nur des h. Augustin; indessen fällt sie doch jetzt ziemlich weg, wenn man den Geist in seinem rechten Begriffe denkt, und deßhalb nicht grade im bloßen Gegensatze gegen den an sich leblosen Körper als massa damnata, durch dessen Berührung der Geist nun mit verunreinigt würde, sondern ihn im Gegegensatze zum animalisch belebten Körper denkt, der ein organisches Verhältniß zum Geiste hat, und in diesem Verhältnisse, zumal wenn es Mißverhältniß ist, wie es das wirklich ist, hinderlich und hemmend für ihn sein kann. Der Leib ist als Subject des Geistes auch das Vehikel aller seiner Thätigkeit; liegt nun in ihm der Grund, warum der Geist aus sich nicht aufleben kann, so ist das moralische Erbübel ein eigentliches Erbtheil, weil der Leib mit seiner geistigen Naturseite und als Träger und Princip der Sinnlichkeit, auch der unordentlichen und übermächtigen Sinnlichkeit, durch Zeugung seine Entstehung erhält. Der Geist an sich genommen wird dann wesentlich noch immer dieselbe unmittelbare Creatur sein, welche er in Adam war durch Einhauchung Gottes; aber der

Mensch, als Synthese von Natur und Geist ist nun wesentlich anders disponirt, als es Adam vor der Sünde war; statt wie dieser eine vorherrschende Richtung auf das Gute und Göttliche zu haben, hat er nun eine vorherrschende Richtung auf das Böse und Irdische, und hat in solcher Disposition und um ihretwillen auch das Wohlgefallen des heiligen Gottes nicht, entbehrt auch damit der heiligmachenden Gnade;*) und so gewiß es ist, daß die Natur aus sich die Oberherrschaft nicht abzutreten geneigt ist, und der Geist aus sich sie nicht wiedergewinnen kann, so gewiß ist es dann auch, daß nur durch eine übernatürliche Erlösung und durch neue Gnadenmittel das Mißverhältniß aufgehoben werden kann, nämlich durch Zuwendung übernatürlicher geistiger Stärkung.

Und nicht bloß die practisch-geistige Schwäche des Geistes und seine sittliche Ohnmacht ist in dieser Weise als erblich ganz gut vorstellig; sondern eben so die theoretisch-geistige Schwäche und Stärke, wonach die Menschen so sehr verschieden sind, und großentheils doch nur wegen der Verschiedenheit der mitgebrachten Anlagen es in solchen Graden sein können, daß der Eine mit seinen sogenannten Verstandeskräften und Talenten es ohne Mühe zu beträchtlicher Höhe bringt, indeß der Andere ungeachtet aller Anstrengung es dahin nicht bringt oder doch nur durch solche es dahin bringt; und lehrt dies nicht die Erfahrung unwidersprechlich? — So wie wir aber dort in der höch-

*) Und das bildet die formale Seite der Erbsünde, so daß wir mit dem heil. Bonaventura, diesem großen Schüler seines großen Lehrers uns dahin erklären, lib. II. sententt. dist. 30. art. 2: „Dum quaeritur, quid sit originale peccatum, recte respondetur, quod sit concupiscentia immoderata; recte etiam respondetur, quod sit debitae iustitiae carentia; et in una istarum responsionum clauditur altera, licet una notificet ipsum habituale peccatum ratione eius, quod est in ipso habens modum conversionis, altera vero rationem privationis. Concedendum est igitur, sicut rationes ostendunt et Magister dicit in litera, quod originale peccatum est concupiscentia; et haec non quaecunque sed concupiscentia *prout claudit in se debitae iustitiae carentiam.*“

sten geistigen Region, in der des freien Willens, eine allgemeine mitgebrachte ererbte Ohnmacht anerkennen müssen, die uns an einen und denselben Ursprung dieser Ohnmacht für Alle verweiset; so erfordert die große Verschiedenheit in dieser geistigen Region, in der des Erkennens, die sich von Kindheit an offenbart, einen variirenden Erklärungsgrund; und wie wir dort, mindestens als Christen, eine volle sittliche Ohnmacht und natürliche Unzulänglichkeit des Menschen zu irgend einem und jeglichem Guten denken müssen, so ist es dann keineswegs nothwendig, vielmehr unzulässig, hier im Theoretischen eine gleiche und völlige intellectuelle Ohnmacht Aller in Allem zu statuiren und dann mit so enormer Willkühr die Erbsünde auch in dieser Region als Destruction des Menschen-Geistes vorzustellen.

Die verschiedenen Anlagen sind Erbstücke nicht allein der nächsten Voraltern, sondern auch der vorhergehenden Zeit im Allgemeinen, so daß die Fähigkeit und Wirksamkeit des Geistes im Theoretischen nach Zeitaltern so gut, als nach Familien verschieden, jedoch im Allgemeinen in einem steten Fortschritte begriffen ist.

Alle Verschiedenheit in den intellectuellen Anlagen müssen wir wieder auf Seiten der Physis und in ihrem organischen Verhältnisse zum Geiste suchen, so daß sie also nur mittelbar im Geiste ruhet, so wie wir auch genöthigt sind, noch manche andere Verschiedenheiten der Anlagen für andere Gebiete daher zu datiren, und alle diese Dinge machen es, daß wir eine Geschichte des Menschengeschlechtes haben; die Geschichte wurzelt in der Physis und hat ihren Verlauf in der fortlaufenden Veränderung der Stellung, welche die Physis gegen den Geist im Menschen einzunehmen durch anhaltendes geistiges Ringen nach Geistesfreiheit genöthigt wird, eine Wahrheit, welche neulich Dr. Pabst auch auf speculativem Standpuncte aufwies. — Jene Verschiedenheit der Anlagen oder vielmehr jene Verschiedenheit in der Entwickelung der gleichen Geisteskraft im Geschlechte, drückt eben deßhalb sich auch so

häufig in der Körperbildung aus und hängt darin so sehr an Organ-Ausbildung und -Verbildung, an Protuberanzen, Verlängerungen und Verkürzungen, Verknöcherungen und Verwässerungen, an der Curvatur der Gebilde, und zeigt sich auch bei demselben Subjecte so wechselnd in verschiedenen Stufen der animalischen Entwicklung, so daß häufig der Knabe, der viel Hoffnung erregte, hinter derselben als Jüngling schon gänzlich zurückbleibt, sein Bruder und Altersgenosse, der keine Erwartung erregte, sie weit überbietet; am sichtbarsten ist dies freilich immer in Ansehung jener Fähigkeiten, welche selbst im Naturleben haften, am sichtbarsten in körperlichen Fertigkeiten, die sich forterben; genug sichtbar aber auch in Kunstfertigkeiten, die in der geistigen Naturseite keimen; aber auch noch erkennbar in der eigentlichen rationalen, wissenschaftlichen, geistigen Sphäre. Es dürfte die Mühe belohnen, dies Thema in einem besondern Artikel weiter zu verfolgen; für jetzt können wir diesen Faden fallen lassen, weil es von der Hauptaufgabe zu weit abführt, welche allein die Verschiedenartigkeit von Natur- und Geisteskraft aufzuweisen forderte, die wir in dem Gesagten sattsam aufgewiesen zu haben glauben. In nächster Anschließung wollen wir nun die theoretische Seite des Geistes in's Auge fassen, um das theoretische Vermögen unter der Bezeichnung Vernunft in seiner Fähigkeit als einer sich selbst überlassenen Vernunft in seinen Rechten und Beschränkungen vorzuführen.

Ueber das erste Concil von Arles. Vom Domcapitular Dr. München.

(Fortsetzung und Schluß).

§. 15. Im 7. Canon: „De praesidibus, qui fideles ad praesidatum praesiliunt, placuit, ut cum promoti fuerint, literas accipiant ecclesiasticas communicatorias, ita tamen, ut in quibuscunque locis gesse-

rint, ab episcopo eiusdem loci cura de illis agatur; et cum coeperint contra disciplinam agere, tum demum a communione excludantur. Similiter et de his, qui rempublicam agere volunt," wird das kirchliche Verhalten gegen Christen, welche sich zu dem Amte des Statthalters einer Provinz emporschwangen, und gegen Stadt-Magistrate vorgeschrieben. Schon vor der Diocletianischen Verfolgung genossen die Christen bei den Kaisern oft großes Vertrauen und gelangten zu hohen Aemtern *). Unter Constantin aber und seinem Vater Constantius konnten sie seit der Theilung des Reiches (292) in Gallien und Spanien noch leichter zu einer Statthalterschaft gelangen. So erfreulich eine solche Beförderung überhaupt genommen den Christen sein mußte, so war die Stellung doch so geartet, daß es für die Bischöfe specielle Pflicht wurde, zur Aufrechthaltung der kirchlichen Zucht auf den hoch beförderten Mann ein besonderes Augenmerk zu werfen. Seine Amtsbefugnisse waren in Verwaltung und Gerichtsbarkeit vielumfassend (imperium mit dem Rechte über Leben und Tod, iurisdictio und legis actio), sein Ansehen groß, sein Wille vielvermögend und wenig beschränkt, die Aufsicht und Controlle gering. Alles dies konnte ihn leicht zu Uebermuth verleiten, und wie das Amt oft zu schwerem Drucke der Bewohner gemißbraucht wurde, ist bekannt. Außerdem waren mit seinem Amte Verrichtungen, z. B. die Anordnungen zur Begehung der öffentlichen Feste, der Volksspiele, Besorgung der Opfer, verbunden, die sich mit dem Christenthum nicht vertrugen.

Der Canon kündigt sich in dem die Strafe bestimmenden Theile als mildernd an: die Statthalter und die städtischen Behörden werden der speciellen Aufsicht des Bischofes empfohlen und sollen dann erst (tum demum) von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden, wenn sie gegen die Kirchen-Disciplin verstoßen. Dieses setzt eine

---

*) Euseb. hist. eccles. lib. 8. c. 1. pr.

strengere Regel voraus. Dieselbe findet sich im 56. Elvirischen Canon: „Magistratum vero uno anno, quo agit duumviratum, prohibendum placuit, ut se ab ecclesia cohibeat.“ In den Städten mit Stadtfreiheit bestand ein Senat (ordo, curia, die Mitglieder hießen Decurionen, Curialen, oft auch decemprimi) und ein Magistrat (magistratus, auch mag. municipalis), dessen Mitglieder jährlich aus den Mitgliedern des Senates erneuert wurden. Die ersten Beamten des Magistrates waren die Consuln oder Prätoren (später duumviri, quatuorviri, auch magistratus im engsten Sinne genannt), mit Vorsitz im Senat und voller Civil- und Criminal-Gerichtsbarkeit. Jemehr das Heidenthum abnahm, desto weniger waren Uebelstände, oder Nachtheile für die Kirchenzucht und die Sittenreinheit aus der Führung solcher Aemter zu befürchten.

Baronius ist der Meinung, unser Canon bezwecke Entfernthaltung der Häretiker und Schismatiker von jenen Aemtern, und bemerkt dazu *): „Hactenus divina illa plane lex ecclesiastica in tam celebri episcoporum conventu, praesente, rogante, ut par est credere, atque annuente imperatore sancita, qua schismatici atque haeretici a praefecturis ceterisque magistratibus excludendi penitus forent.“ Binius **) geht in dieselbe Ansicht ein. „Hanc legem, sagt er, optimo reipublicae statui utilem, qua schismatici atque haeretici a praefecturis ceterisque magistratibus penitus excludendi forent, ipso Constantino imperatore auctore promulgatam esse, inde colligere licet, quod huic sacro conventui imperator ipse interfuerit, nihilque contradixerit.“

Die Theilnahme des Kaisers an dem Concil und an dem Erlasse dieses Canons insbesondere ist willkührlich und irrthümlich vorausgesetzt (§§. 1. 8. 9.), sie trägt auch

*) Ad annum 314. tom. 3. pag. 112.
**) Mansi loc. cit. not. 9.

nichts zur Erklärung des Inhaltes bei. Dieser enthält selbst nichts zur Rechtfertigung jener Ansicht von Ausschließung der Häretiker oder Schismatiker von den erwähnten Aemtern; er setzt vielmehr voraus, daß auch Ungläubige Statthalter werden konnten, eben indem er eine Behandlung derjenigen vorzeichnet, welche sich als Gläubige zu dieser Stelle emporschwängen; und für diese bestimmt er eine specielle Aufsicht und eventuell eine Strafe, ist also weit entfernt, sie zu begünstigen oder Irrgläubige zurückzusetzen. Das Nämliche gilt von den Magistraten, und der Elvirische Canon erkennt in der Stellung als Magistrat so wenig eine Bevorzugung, von welcher Häretiker oder Schismatiker ausgeschlossen werden sollten, daß er vielmehr alle Gläubige, welche dazu gelangten, einer Strafe unterwarf, was eher geeignet war, sie davon abzuhalten. Ein Kirchengesetz im Sinne jener Annahme würde aber auch auf Entfernthaltung der Häretiker oder Schismatiker nur sehr entfernt eingewirkt haben. Denn die Statthalter wurden vom römischen Senate oder vom Kaiser bestellt und in den Städten mit städtischer Verfassung ergänzte sich der Senat durch die Wahl des Collegiums selbst; der nach seinem Verwaltungsjahre abgehende Magistrat schlug ein Mitglied des Senates zu seinem Nachfolger vor (nominatio) und der Senat bestätigte ihn (creatio). So hatten weder die Gemeindeglieder, noch auch die Bischöfe Einfluß auf die Besetzung dieser Aemter. Es ist demnach gar nicht abzunehmen, was obige Ansicht mochte veranlaßt haben. Vielleicht war es die Schwierigkeit, den Gebrauch der literae communicatoriae zu erklären. Damit aber hatte es diese Bewandtniß.

Um ungerechten Begünstigungen und Ränken vorzubeugen *), war es römisches Verwaltungs-Princip, Niemanden in jener Provinz, worin er gebürtig oder Bürger

---

*) Paul. sent. v. lit. 12. §. 5: In ea provincia, ex qua quis originem ducit, officium fiscale administrare prohibetur, ne aut *gratiosus* aut *calumniosus* apud suos esse videatur.

war, in der Verwaltung, und insbesondere als Statthalter anzustellen *). Die Ausnahme erforderte eine specielle kaiserliche Genehmigung, sonst wurde der Fall wie ein Staatsverbrechen behandelt **). In der Regel mußte daher jeder Statthalter seine Heimath verlassen und weil er seinen Sitz in der Hauptstadt der Provinz hatte, so traf er auch mit einem Bischofe, wenn einer in der Provinz war, zusammen. Diesem nun mußte er sich, wenn er ein Gläubiger war, über seine Kirchengemeinschaft, wie jeder Fremde, ausweisen. Der allgemein schon bestehenden Einrichtung der Ausweise durch Empfehlungsschreiben kam hier nur hinzu, daß der fremde christliche Statthalter unter die besondere Aufsicht des Bischofes gestellt ward, weil er nicht mehr seines Amtes wegen von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein sollte, sondern erst, wenn er sich einer Handlung, welche jene Strafe nach sich zog, schuldig gemacht hätte: eine Vorschrift, welche so zweckmäßig war, als sie sich aus den Umständen natürlich ergab und die ganz auf kirchlichem Gebiete blieb und von einer politischen Maßregel nicht die leiseste Spur in sich trug.

§. 16. In dem Streite über die Ketzertaufe hatte sich die Mehrheit der africanischen Bischöfe, ohne einen Unterschied zu machen, für die Nothwendigkeit der Wiedertaufe entschieden. Seit beiläufig einem Jahrhunderte (c. a. 215)

---

*) Fr. 3. D. de offic. adsess. (1. 22.): Si eadem provincia, postea divisa, sub duobus Praesidibus constituta est, velut Germania, Mysia, ex altera ortus in altera adsidebit: nec videtur in sua provincia adsedisse.

**) Fr. 38. pr. D. ex quib. caus. maiores (4. 6.): Si cui in provincia sua Princeps adsidere *speciali beneficio* permiserit, puto eum reipublicae causa abesse, quod si non ex permissu hoc fecerit, consequenter dicemus, cum *crimen admisit*, non habere cum privilegio earum, qui reipublicae causa absunt.

Const. 4. C. de crim. sacril. (9. 29).: Ne quis sine sacrilegii crimine desiderandum intelligat gerendae ac suscipiendae administrationis officium intra eam provinciam, in qua provincialis et civis habetur, nisi hoc cuiquam ultronea liberalitate per divinos afflatus imperator indulgeat. Cfr. const. 1. C. de adsessor. (1. 51.).

hatten sie sich bereits darüber zu einem gleichartigen Verhalten in einem Synodal-Beschlusse geeinigt und darnach gehandelt, worauf sich Cyprian, der eifrigste Verfechter dieser Meinung, nebst den übrigen Bischöfen, in dem Synodal-Schreiben an die Numidischen Bischöfe v. J. 254 mit diesen Worten beruft: „Cum simul in concilio essemus, fratres carissimi, legimus literas vestras, quas ad nos fecistis, de iis, qui apud haereticos et schismaticos baptizati videntur, an ad ecclesiam catholicam, quae una et vera est, venientes baptizari debeant, de qua re, quanquam *et ipsi* illic veritatem et firmitatem catholicae regulae teneatis, tamen, quoniam consulendos nos pro communi dilectione existimastis, sententiam nostram, *non novam*, promimus, *sed iampridem ab antecessoribus nostris statutam* *) et a nobis observatam vobiscum pari consensione coniungimus, consentientes scilicet et pro certo tenentes, neminem foris baptizari extra ecclesiam posse.“ Auf diesen **zweiten** Beschluß kommt er in seinem Briefe an Quintus **) wieder zurück, wo wir zugleich erfahren, daß nicht alle afrische Bischöfe seiner Meinung beipflichteten: „Retulit ad me, schreibt er ihm, frater carissime, Lucianus compresbyter noster, te desiderasse, ut significaremus tibi, quid sentiamus de his, qui apud haereticos et schismaticos baptizati videntur. De qua re quid *nuper* in concilio *plurimi coepiscopi* cum compresbyteris, qui aderant, censuerimus, ut scires, eiusdem epistolae exemplum tibi misi. Nescio etenim, *qua praesumptione* du-

*) In conc. carth. I. sub Agrippino c. a. 215. Harduin tom. I. ind. p. 1. — Cyprian. epist. 71. in fin.: „Quod quidem et Agrippinus, bonae memoriae vir, cum ceteris coepiscopis suis, qui illo in tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam Domini gubernabant, *statuit* et librato consilii communis examine *firmavit.* Quarum sententiam et religiosam et legitimam et salutarem, fidei et ecclesiae catholicae congruentem nos etiam secuti sumus.

**) Epist. 71. pr.

cantur *quidam de collegis nostris* ut putent eos, qui apud haereticos tincti sunt, quando ad nos venerint, baptizari non oportere." Von der abweichenden Meinung wird auch der Grund angegeben: „Et dicunt, se in hoc *veterem consuetudinem* sequi." Ebenso dachten nicht nur Stephanus*), sondern auch schon Cornelius und die übrigen italischen Bischöfe**). Cyprian bemerkt dagegen: „Non est de consuetudine scribendum, sed *ratione vincendum*;" d. h. man darf nicht an dem Herkommen, wie an einem Gesetze, festhalten, sondern muß der bessern Einsicht folgen; so wie auch Petrus, fährt er fort, obgleich er so hoch gestellt war, und der Herr auf ihn die Kirche gebaut hatte, in der Streitsache über die Beschneidung doch der bessern Einsicht des Paulus nachgab: — ein gewagter und bei Fragen dieser Art unbrauchbarer Satz. Auch zum dritten Male wurde die Sache (i. J. 255) von 71 africanischen und numidischen Bischöfen eben so entschieden***).

So war es in Africa durch Synodal-Beschlüsse Regel und gesetzliche Vorschrift, daß von Häretikern oder Schismatikern Getaufte, wenn sie zur katholischen Kirche zurückkehrten, wieder getauft werden mußten. Dies wich von dem Gebrauche aller übrigen Kirchen, mit geringer Ausnahme, ab. Da nun hier africanische Bischöfe mit Bischöfen aus allen Theilen Europa's versammelt waren und der Hauptgegenstand der Versammlung eine africanische Streitfrage traf; so war die Veranlassung gegeben und eine sehr fügliche Gelegenheit dargeboten, sich auch über

*) Cypr. epist. 75.
**) Euseb. hist. eccles. lib. 7. cap. 2.
***) Cypr. ad Stephan. Pap. epist. 72 und ad Iubaian. epist. 73: „Et nunc quoque, cum in unum convenissemus tam provinciae Africae, quam Numidiae episcopi numero septuaginta et unus, hoc idem *denuo* sententia nostra firmavimus, statuentes, unum baptisma esse, quod sit in ecclesia catholica constitutum, ac per hoc *non rebaptizari*, sed baptizari a nobis, quicunque ab adultera et profana aqua veniunt abluendi et sanctificandi salutaris aquae veritate."

diesen Punct zu einigen. Das Ergebniß im 8. Canon: „de Afris, quod propria lege sua utuntur, ut rebaptizent, placuit, ut, si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum, et si perviderint, eum in Patre et Filio et Spiritu sancto baptizatum esse, manus ei tantum imponatur, ut accipiat Spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur," verwirft den Gebrauch und enthält für die africanischen Kirchen die Vorschrift, den zur Kirche zurückgekehrten nur die Firmung zu ertheilen und die Taufe nur dann zu wiederholen, wenn sie nicht in der gehörigen Form ertheilt worden war.

Binius*) bezieht die Vorschrift auf die Donatisten und bemerkt dazu: „Occasione Donatistarum, quosvis ad se transfugas baptizatos, velut immundos et traditione pollutos rebaptizantium hac synodo confirmatur id, quod ante statutum fuit; nimirum eorum duntaxat baptismum iterandum esse, qui non ea forma, qua solet uti Ecclesia, per expressam scilicet Trinitatis invocationem baptizati essent." Es läßt sich nicht abnehmen, was ihn zu dieser Meinung führte. Ihre Unrichtigkeit ergibt sich schon daraus, daß sich der hier verhandelte Streit noch nicht als donatistisches Schisma ausgeprägt hatte, sondern erst später, nach dem Tode Majorins und Cäcilians, als solches bestimmt hervortrat, und daß in Africa nicht nur die Donatisten, sondern auch die Katholiken die Nothwendigkeit der Wiedertaufe behaupteten. Dieses übersah auch Karl Sebastian Berardus zu c. 109. D. 4. de cons. Er sagt: „Haec porro, quae de Afris dicuntur, nemo non videt intelligenda esse de Donatistis, quorum animi ad seditionem proclives veterem controversiam rebaptizantium excitabant," da doch der Canon von einem bis dahin in

*) Mansi loc. cit.

Africa beobachteten Gesetze spricht und keine Andeutung enthält, als betreffe er einen erneuerten Streit. Derselbe war auch bis dahin noch nicht geschlichtet, sondern nur in etwa beschwichtigt, und die Donatisten regten ihn erst wieder auf, als die Absonderung vollzogen und das Schisma vollendet war, so, daß sie auch die Wiedertaufe der zu ihnen übergetretenen Katholiken forderten.

Auf einem gröbern Anachronismus beruht die abweichende Lesart: *De Arianis* in c. 109. D. 4. de cons. und in einigen Handschriften und Concilien-Ausgaben *), deren Unrichtigkeit die einfache Bemerkung bei Mansi: „Male in vulgatis et apud Gratianum legitur de *Arianis:* Ariani siquidem exorti hoc tempore nondum erant,“ hinreichend hervorhebt.

Von nun an gingen die Katholiken in Africa von der Wiedertaufe ab. Der 38. Canon des Carthagischen Concils von 397 erneuert das Verbot (c. 107. D. 4. de cons.), und der 48. Can. bringt es auf die Kinder der Donatisten dahin in Anwendung, daß sie die Weihen empfangen könnten (c. 3. C. 1. Q. 4. **), was im africschen Concil v. J. 403 can. 24. wieder berücksichtigt wurde; Wiedergetaufte durften nicht zum geistlichen Stande befördert werden (c. 65. D. 50).

Nach der hier für Fälle der Taufe in ungehöriger Form ausgesprochenen Norm verfuhr auch das Concil von Nicäa. Weil die Paulinianisten nicht im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes tauften ***), so ward can. 19. (c. 52. C. 1. Q. 1. †) verordnet, daß sie bei ihrer Rückkehr wieder getauft werden sollten. Ein Gleiches schrieb das Concil von Laodicäa in Betreff der Ka-

---

*) Harduin. tom. 1.

**) Hier sind die Anfangsworte des Canon: „De Donatistis placuit, ut consulamus fratres et consacerdotes nostros Siricium et Simplicianum, de solis infantibus, qui baptizantur penes eosdem“ abgekürzt und geändert.

***) c. 53. c. 1. q. 1. (Innoc. I. a. 414).

†) Hier ist et Cataphrygis eingeschoben.

taphrygen *) im 8. Can. vor; die Novatianer hingegen, die Photinianer und Quartodecimaner (die das Pascha mit den Juden am 14. des Monates Nisan feierten), sollten nach dem 7. Can. nicht wieder getauft werden.

§. 17. Der 9. Canon: „De his, qui confessorum literas afferunt, placuit, ut sublatis eis literis accipiant communicatorias“ ist aus dem 25. Elvirischen: „Omnis, qui attulerit *literas confessionis*, *sublato nomine confessoris*, eo quod omnes *sub hac nominis gloria* passim *concutiant simplices*, communicatoriae ei dandae sunt literae,“ entnommen und daraus zu erklären.

Baronius versteht beide Stellen von den Scheinen, welche die Bekenner (confessores) den Gefallenen (lapsi) zu ihrer Wiederaufnahme zu geben pflegten **). Zu unserm Canon bemerkt er***): „Sed et quod in concilio Eliberitano antea celebrato statutum fuerat, ut cum cessasset iam persecutio, *nullus amplius usus* esset epistolarum, quae *a confessoribus datae* essent in signum communionis, idipsum quoque Patres in hoc concilio decreverunt,“ und zu dem Elvirischen sagt er †): „Placuit insuper iisdem Patribus, propterea quod antiquus usus perseverasse videbatur, ut litteris, quae describerentur ab iis, qui causa fidei in carcere detinerentur . . . *communicatio lapsis* impertiretur, ea *licentia complures abuti* solerent, quod idem Cyprianus saepe conquestus erat: placuit, inquam, ut pro confessoriis aliae, quae solerent ab Episcopis scribi communicatoriae darentur litterae.“ Eben so versteht Katerkamp unsern Canon. Er interpretirt ihn so ††): „Gemeinschafts-Zeugnisse

*) Cfr. Not. Böhmer. et Corr. Rom. ad can. 52. c. 1. q. 1.
**) Vergl. u. A. Cypr. epist. 10. ad martyres et confessores circ. fin.
***) Ad annum 314. tom. 3. pag. 113.
†) Ad annum 305. tom. 2. pag. 879.
††) Am a. O. S. 21.

von Bekennern des Glaubens werden in der Folge nicht mehr anerkannt; solche, die deren in Händen haben, sollen statt derselben Zeugnisse der Kirchengemeinschaft (vom Bischofe) nehmen."

Dieses erklärt beide Stellen nicht und macht die neue Einrichtung nicht begreiflich. Es ist, wenn hier wirklich die Rede von den Gefallenen ist, nicht einzusehen, daß das Aufhören der Verfolgungen mit jenen ihnen von den Bekennern ausgestellten Scheinen in einem solchem Zusammenhange stand, daß damit auch ihr Gebrauch unnütz oder nachtheilig geworden wäre. Denn sie bewirkten den Gefallenen keineswegs ohne Weiteres die Gemeinschaft, sondern erst nach vorheriger Untersuchung, verrichteter Buße und ertheilter Lossprechung, welche sie bloß erleichterten: „Cum vos, schreibt Cyprian an die Bekenner *), ad me literas direxeritis, quibus *examinari* desideria vestra et quibusdam lapsis pacem dari postulastis, cum persecutione finita *convenire in unum cum clero* et recolligi coeperimus, illi (presbyteri quidam) contra evangelii legem, contra vestrum quoque honorificam petitionem, *ante actam poenitentiam*, ante *exomologesin* gravissimi et extremi delicti factam, ante *manum ab episcopo et clero in poenitentiam impositam*, afferre pro illis et eucharistiam dare, id est, sanctum Domini corpus profanare audeant." So lange es also Gefallene, welche noch nicht zur Kirchengemeinschaft gelangt waren, gab, deren es dann, wie sich aus dem 13. Canon ergibt, noch wirklich gab, waren jene Scheine noch nicht unnütz geworden. Nachtheilig konnten sie nur durch Mißbrauch dadurch werden, daß auf den Grund derselben die Wiederaufnahme zu leicht geschehen wäre. Und diesem Mißbrauche konnte jeder Bischof selbst leicht steuern. Allein enthält die Stelle den angenommenen Sinn, so beförderte sie gerade diesen Mißbrauch, indem

*) Epist. 10. pr.

sie vorschrieb, statt jener Scheine sollten die Besitzer literas communicatorias erhalten, d. h. ohne Weiteres aufgenommen werden und über die Wiederaufnahme Ausweise bekommen. Dieser Austausch der Scheine wäre daher eine große Begünstigung ihrer Besitzer und ein gesetzlich dargebotenes Mittel gewesen, sich der Buße ganz zu entziehen, was doch gar nicht Absicht sein konnte, indem man noch immer auf Bußwerke vor der Aufnahme gedrungen hat. So lange es ferner noch Bekenner gab, deren wirklich noch viele waren, konnten den Gefallenen auch neue solche Scheine, wenn sie deren noch keine besaßen, ausgestellt werden. Denn das Ausstellen derselben ward nicht untersagt; sondern nun ein Austausch angeordnet. So wäre denn den Gefallenen die Rückkehr auf einem ungeraden Wege sehr leicht gemacht worden. Wäre es also Absicht gewesen, jene von Bekennern ausgestellten Scheine außer Gebrauch zu setzen, so hätte zugleich die Ausstellung untersagt werden müssen.

Sieht man den Elvirischen Canon aufmerksamer an, so ergibt sich ein ganz anderer Begriff von den auszutauschenden Scheinen und der Grund, warum sie eingehen sollten. Sie waren nicht Schreiben von den Bekennern zum Gebrauche für Andere ausgestellt, sondern gewöhnlich Empfehlungsschreiben zu ihrem eigenen Gebrauche, ihnen, wie gewöhnlich nur geschehen konnte, von dem Bischofe, jedoch mit dem Beisatze ausgestellt: daß sie ihr Bekenntniß bewährt hätten, daß sie Bekenner seien. Dieser Titel (nomen confessoris) verschaffte ihnen in der Heimath und auf Reisen bei allen Katholiken gute und ehrfurchtsvolle Aufnahme und konnte auf eine bedenkliche Art gemißbraucht werden. Denn die Zahl der Märtyrer und Bekenner war groß. Kerker und Bergwerke waren in der letzten Verfolgung damit angefüllt *). Wie hoch sie aber in der Meinung standen, ist aus den Lobeserhebungen

*) Euseb. hist. eccles. lib. 8. cap. 6. in f. und lib. 9. cap. 1.

auf sie ersichtlich. „Universos autem, schrieb Cyprian den Bekennern seiner Zeit *) quos agmine glorioso carcer inclusit pari ac simili calore virtutis ad gerendum certamen animatos, sicut esse oportet in divinis castris milites Christi, ut incorruptam fidei firmitatem non blanditiae decipiant, non minae terreant, non cruciatus aut tormenta devincant, quia maior est, qui in nobis est, quam qui est in hoc mundo, nec plus ad dejiciendum potest terrena poena, quam ad erigendum tutela divina. Probata res est certamine fratrum glorioso, qui ad tormenta vincenda ceteris duces facti, exemplum virtutis ac fidei praebuerunt, congressi in acie donec acies succumberet victa. Quibus ego vos laudibus praedicem, fortissimi fratres? Robur pectoris vestri et perseverantiam fidei quo praeconio vocis exornem? . . . Vidit admirans praesentium multitudo coeleste certamen, certamen Dei, certamen spirituale, proelium Christi, stetisse servas eius voce libera, mente incorrupta, virtute divina, totes quidem saecularibus nudas, sed armis fidei credentes armatas . . . Fluebat sanguis, qui incendium persecutionis extingueret, qui flammas et ignes gehennae glorioso cruore sopiret. O, quale illud fuit spectaculum Domino, quam sublime, quam magnum, quam Dei oculis sacramento ac devotione militis eius acceptum!“ Und in der Rede nach wieder eingetretener Ruhe **) sprach er: „Exoptatus votis omnium dies venit, et post longae noctis horribilem tetramque caliginem Domini luce radiatus mundus eluxit. Confessores praeconio boni nominis claros et virtutis ac fidei laudibus gloriosos laetis conspectibus intuemur, sanctis osculis haerentes, desideratos diu inexplebili cupiditate complectimur. Adest militum Christi cohors can-

*) Epist. 8.
**) Lib. de lapsis. pr.

dida, qui persecutionis urgentis ferociam turbulentam stabili congressione fregerunt, parati ad patientiam carceris, armati ad tolerantiam mortis. Repugnastis fortiter saeculo, spectaculum gloriosum praebuistis Deo, secuturis fratribus fuistis exemplo . . . Quam vos laete sinu suo excipit mater ecclesia de proelio revertentes! Quam beata, quam gaudens portas suas aperit, ut adunatis agminibus intretis, de hoste prostrato tropaea referentes!" Von dieser ausgezeichneten Verehrung war denn auch ihr Einfluß, wie er sich auf ihre Fürsprache in der mildern Behandlung der Gefallenen zeigte, eine natürliche Folge; allein er konnte auch, wie der Elvirische Canon durch die Worte: „sub hac nominis gloria passim concutiant simplices," andeutet, eine verkehrte Richtung nehmen. Durch den einmal bestandenen Kampf waren noch nicht Alle vollkommene Christen geworden, über alle Anfechtungen und Leidenschaften erhaben; an ihnen werden sogar grobe Vergehen gerügt, und insbesondere aufblähender Dünkel und kühne Anmaßung. Cyprian gibt ihnen *) die Warnung: „Dominus noster sicut ovis ad victimam ductus est, et sicut agnus coram tondente se sine voce, sic non aperuit os suum . . . Et quisquam per ipsum nunc atque in ipso vivens extollere se audet et superbire, immemor et factorum, quae ille gessit, et mandatorum, quae nobis vel per se vel per apostolos suos tradidit?" Wie weit es der fromme Dünkel trieb, bezeugt der insolente, alle Ehrfurcht gegen ihren Bischof und gegen die Kirchenverfassung verleugnende Brief an Cyprian **): „Universi confessores Cypriano Papae salutem. Scias, *nos* universis, de quibus apud te ratio constiterit, quid post commissum egerint, *dedisse pacem*, et hanc formam per te

---

*) Epist. ad Rogatianum. 6.
**) Epist. 10.

et aliis episcopis innotescere voluimus. Optamus *te cum sanctis martyribus pacem habere.* Praesente clero et exorcista et lectore, Lucianus scripsit." Diese kecke Sprache bedarf keiner Interpretation; man nimmt an ihr sofort den rohen, sich besser, als Andere dünkenden und fromm übermüthigen Laien wahr, den pfäffisch intriguirende Geistliche aufreizten. Cyprian hat den Brief mild beurtheilt, das Uebel aber genau bezeichnet: „Nam frater noster, schreibt er darüber *), Lucianus (ein Laie), et ipse unus de confessoribus, fide quidem calidus et virtute robustus, sed minus dominica lectione fundatus, quaedam conatus est, *imperiti iam pridem se vulgi auctorem constituens*, ut manu eius scripti libelli *gregatim multis nomine Pauli* darentur .... Additum est plane, de quibus ratio constiterit, quid post commissum egerint. Quae res maiorem *nobis conflat invidiam*, ut nos, cum singulorum causas audire et excutere coeperimus, videamur multis, negare, quod se nunc omnes iactant a martyribus et confessoribus accepisse. Denique huius *seditionis* origo iam coepit. Namque in provincia nostra per aliquot civitates *in praepositos impetus* per multitudinem factus est." Also Verleitung der Menge zu Spaltungen, zu Aufruhr, zu gewaltthätiger Widersetzlichkeit, und zwar durch ausgestreute falsche Schreiber, war endlich das Werk des blinden Eifers und des frommen Hochmuthes. Dieses gibt schon Aufschluß, was die Väter bei den Worten: „sub hac nominis gloria passim *concutiant simplices*," gedacht haben mochten. Wir finden aber noch Spuren von einer andern, eben so verkehrten Richtung. Als sich die Parteigänger Novatian und Novatus in Rom um Anhänger bewarben, suchten sie auch die Bekenner zu gewinnen. Dies gelang ihnen so**), daß sie an ihnen eine große Stütze fanden. Und das machte

*) Epist. 22. ad clerum Romae.
**) Cyprian. epist. 43. 44.

auf Manche großen Eindruck, wie wir aus Cyprians Freudenerguß über ihren Rücktritt zur wahren Kirche erfahren. „Merito illos, erwiederte er dem Papste Cornelius *), revertentes summo, ut scribitis, gaudio et clerus et plebs et fraternitas omnis excepit, quoniam in confessoribus gloriam suam conservantibus et ad unitatem revertentibus nemo non socium se et participem eorum gloriae computat. Huius rei laetitiam de nostris possumus sensibus aestimare. Nam cum istic ad literas vestras, quas de eorum confessione misistis, laetatus sit omnis fratrum numerus, et summa alacritate hunc nuntium communis gratulationis exceperit, quid illic, ubi res ipsa et praesens laetitia sub oculis omnium gerebatur? Cum enim Dominus in evangelio suo dicat, esse summum gaudium in caelo super uno peccatore poenitentiam agente, quanto maius est gaudium et in terris pariter et in caelo super confessoribus ad ecclesiam Dei cum gloria sua et cum laude redeuntibus, et *redeundi viam ceteris exempli sui fide et probatione facientibus?* Hic enim *quosdam fratres nostros error induxerat, quod sibi communicationem confessorum sequi viderentur.* Quo errore sublato lux omnium pectoribus infusa est, et ecclesia catholica una esse, nec scindi nec dividi posse monstrata est.“ Welches Unheil würde nun ein solcher Parteigänger angerichtet haben, wenn er in seinem falschen Apostelamte mit dem Bekennerbriefe in der Hand die Welt durchzogen hätte! Diesem Unfuge war dadurch vorgebeugt, daß jedem Bekenner sublato nomine confessoris ein gewöhnlicher Schein über die Kirchengemeinschaft eingehändigt wurde.

§. 18. Can. **10.** „De his, qui coniuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit, ut, in quan-

*) **Epist. 47. ad Cornel.**

tum possit, consilium eis detur, ne viventibus uxoribus suis, licet adulteris, alias accipiant.“

Inhalt und Fassung dieses Canons zeigen, daß er mit Berücksichtigung des 9. Elvirischen entworfen worden ist. Dieser lautet: „Item femina fidelis, quae adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur, ne ducat; si autem duxerit, non prius accipiat communionem, nisi quem reliquerit, prius de saeculo exierit, nisi forte necessitas infirmitatis dare compulerit. (c. 8. C. 32. Q. 7.).

Der erste Canon spricht vom entlassenden Manne, der andere vom entlassenden Weibe und von der Entlassung ist in beiden der Ehebruch des entlassenen Theiles die Ursache; beide ferner verbieten auch den schuldlosen eine neue Ehe. Hierin stimmen beide Stellen überein und enthalten eine wichtige Abweichung vom damals geltenden Civil-Rechte. Denn nach dem römischen Rechte durfte der eine Ehetheil den andern auch ohne eine erhebliche Ursache verstoßen (repudium mittere) und eine neue Verbindung eingehen, wenn sie nur die rechtliche Entlassungsform beobachteten *); ferner wurde Ehebruch nur von und mit einem verheirathetem Weibe begangen, so, daß die Unzucht des Ehemannes mit einer andern unverheiratheten Weibsperson ungestraft blieb und dem gekränkten Eheweibe kein Klagerecht gab **). Erst 449 wurde durch const. 8. C. de repud. (5. 17) die einseitige Scheidung beschränkt und das Weib dem Manne in soweit gleichgestellt, daß es sich von ihm wegen Ehebruches und unzüchtigen Lebenswandels trennen durfte.

In Betreff der Durchführung des Verbotes aber weichen beide Stellen bedeutend von einander ab. Bei dem getrennten schuldlosen Manne wird Rücksicht auf das Alter genommen. Jungen Leuten soll nur ein eindringlicher

---

*) Fr. q. D. de divort. (24. 2.)
**) Const. c. l. ad leg. Tul. (9. 9.)

Rath gegeben werden, bei Lebzeiten des schuldigen Weibes keine neue Verbindung einzugehen. Wenn sie nun diesen Rath nicht befolgen? Eine Strafe ist ihnen nicht angedroht, sie kann sie daher auch nicht treffen, und von ihrer Verbindung ist nichts ausgesagt, nicht einmal ein Tadel ausgesprochen. Aus Rücksicht auf das jugendliche Alter soll also von dem Verbote in einzelnen Fällen abgegangen, davon dispensirt werden. Gegen das getrennte schuldlose Weib ist das Verbot ohne Unterschied geschärft: es bleibt, wenn es sich mit einem andern verbindet, von der Gemeinschaft ausgeschlossen, so lange der geschiedene Mann lebt, kann jedoch auf dem Krankenbette wieder Aussöhnung erhalten.

Das schuldlose Weib wird also strenger behandelt, als der schuldlose Mann. In dem vorhergehenden achten Elvirischen Canon: „Item feminae, quae, nulla praecedente causa, reliquerint viros suos et se copulaverint alteris, nec in fine accipiant communionem," wird auch nur des ohne Ursache von seinem Manne getrennten Weibes gedacht und ihm, wenn es sich mit einem Andern verbindet, für immer der Verlust der Kirchengemeinschaft angedroht. Eben so ist im 64. Canon des nämlichen Concils: „Si qua mulier in finem mortis suae cum alieno viro fuerit moechata, placuit, nec in fine dandam ei esse communionem. Si vero eum reliquerit, post decem annos accipiat communionem, acta legitima poenitentia," nur von Bestrafung des Weibes, welches mit einem fremden Ehemanne in unerlaubter Verbindung lebt, die Rede.

Dieses zeigt nicht nur eine größere Strenge gegen das Weib, sondern führt auch zur Annahme, als wenn 1) zwar der Mann sich vom Weibe wegen dessen Ehebruches, nicht aber umgekehrt das Weib, hätte trennen und ungestraft wieder eine Andere heirathen können; als wenn 2) der mit einer Fremden lebende Ehemann minder strafbar gewesen wäre, als das mit ihm lebende

unzüchtige Weib, und als wenn 3) der ohne Ursache sich scheidende und wieder verehelichende Mann minder strafbar gewesen wäre, als in dem nämlichen Falle das Weib. Und wirklich war dies auch noch später geltendes Recht. Noch der h. Basilius († 378) sagt:*) „Wenn ein „Mann bei seinem Weibe wohnt, und gleichwohl sich mit „dem Ehgenusse nicht begnügt, sondern in Hurerei verfällt, „so wird er mit der Strafe der Hurerei bestraft, jedoch „so, daß ihm die Bußzeit verlängert wird. Wir haben „aber kein Kirchengesetz, welches denjenigen, der „sich mit einer ledigen Weibsperson auf solche „Weise versündigt hat, des Ehebruches schuldig „erklärt, und dies deßwegen, weil zwar eine Ehebrecherinn (adultera), wie die Schrift sagt, unrein und „befleckt ist, wenn sie zu ihrem Manne zurückkehrt, und „ferner, weil derjenige, welcher eine Ehebrecherinn bei sich „behält, unsinnig und gottlos ist; der Mann aber, wenn „er in Unzucht lebt (qui fornicatus est), nicht das „Recht verliert, seinem Weibe beizuwohnen. Daher soll „zwar das Weib den Mann, wenn er vom unzüchtigen „Wandel zu ihr zurückkehrt, wieder annehmen, der Mann „aber soll sein verunreinigtes Weib aus dem Hause verstoßen. Der Grund hievon ist zwar nicht leicht einzusehen, aber die Gewohnheit hat es einmal so mit „sich gebracht.“ Anderwärts **) sagt er: „Nach dem „Ausspruche des Herrn gilt den Männern wie den Weibern der Satz, daß man, außer dem Falle des Ehebruches, die Ehe nicht aufheben dürfe. Aber nicht so „verhält sich die Gewohnheit, sondern wir sehen, daß gegen die Weiber allzu große Strenge geübt „wird, obgleich allerdings der Apostel sagt: Wer sich „an eine Hure hängt, wird ein Leib mit ihr,“ und Jeremias: „Wenn ein Weib einen andern Mann nimmt,

*) Epist. 199. und epist. II. ad amphilach. cap. 21.
**) De virginitate. cap. 9.

„wird sie nicht mehr zu ihrem vorigen Manne zurückkehren, sondern unrein und befleckt sein," und ferner: „Wer eine Ehebrecherinn bei sich behält, ist unsinnig und „gottlos." Die Gewohnheit aber gebietet den Weibern, auch ihre ehebrecherischen und unzüchtigen „Männer zu behalten. Daher ich nicht weiß, ob die, „welche einem entlassenen Manne beiwohnt, eine Ehebrecherinn genannt werden kann. Die Schuld ist ja „auf Seite des Weibes, welches den Mann verlassen hat. „Warum hat sie die Ehe getrennt? Wollte sie von ihm „keine Schläge ertragen? Es wäre doch besser gewesen, „diese zu leiden, als die Ehe zu trennen. Hat sie Verlust an ihrem Vermögen gelitten? Auch dies ist kein annehmbarer Grund zur Scheidung. Wenn er aber in Unzucht lebt, so ist ein solches Verfahren nicht in der kirchlichen Sitte gegründet; da selbst von dem ungläubigen Manne die Frau sich nicht trennen, sondern das „Aeußerste abwarten soll wegen der Ungewißheit des Ausganges. Denn was weißt du, Weib, ob du nicht doch „deinen Mann noch retten wirst? Daher ist wohl die, „welche ihren Mann verließ, eine Ehebrecherinn, „wenn sie sich zu einem andern Manne begibt; „der Mann aber hat auf Nachsicht Anspruch und „die ihm beiwohnt, wird deßhalb nicht verdammt. Doch der Mann, der seine Frau verläßt, und „mit einer andern lebt, ist auch ein Ehebrecher, weil er „sie zur Ehebrecherinn gemacht hat, und die ihm beiwohnt, „ist gleichfalls eine Ehebrecherinn, weil sie sich einem fremden Manne beigesellt hat." Wenn ein Verheiratheter nicht als Ehebrecher bestraft wurde, um so weniger konnte ein Geschiedener gestraft werden, wenn er sich mit einer Andern verband; und hatte er sich aus einem zulässigen Grunde geschieden, so konnte auch das zweite Weib nicht bestraft werden, wie denn auch der 10. Elvirische Canon in diesem Sinne verfügt: „Quod si fuerit fidelis, quae ducitur ab eo, qui uxorem *inculpatam*

reliquit, et *cum scierit*, illum habere uxorem, quam *sine causa* reliquit, placuit, huic nec in finem dandam esse communionem."

Dieses Alles beruhet auf dem alttestamentlichen und ganz besonders auf dem in das Leben tief eingedrungenen römischen Rechte, und man sieht, daß unser 10. Canon einen bedeutenden Schritt zur Beschränkung der größern Freiheit der Männer vorwärts gethan hat. Auch später finden sich noch Spuren von dieser größern Freiheit der Männer, z. B. in c. 17. 19. 23. C. 32. Q. 7.; und daher rührt im 69. Can. des afrik. Concils v. J. 403. der Antrag: „Placuit, ut secundum evangelicam et apostolicam disciplinam neque *dimissus ab uxore*, neque *dimissa a marito alteri* conjungatur, sed ita maneant, aut sibimet reconcilientur*). Quod si contemserint, ad poenitentiam redigantur. *In qua causa legem imperialem petendum* est promulgari." (c. 5. C. 32. Q. 7.). Diese Nachricht stimmte nicht mit der Grundansicht und mit der Lehre der Kirche. Denn früher hatte schon Hermas (i. J. 100.) gelehrt, wie das Weib, so solle auch der wegen Ehebruches geschiedene Mann unverehelicht bleiben**) und siebenzig Jahre nach unserm Concil führte der h. Ambrosius (c. a. 387) mit Bekämpfung des geltenden Rechtes die nämliche Lehre durch***). Ein Anderes aber ist es, Grundsätze lehren, und ein Anderes, sie gegen ein in alle Lebensverhältnisse eingewurzeltes und zur alten Gewohnheit gewordenes Recht durchkämpfen und ihnen den Sieg verschaffen. Im Kampfe gegen das bestehende Recht konnten die Disciplinar-Gesetze dieser Art, so lange sie nicht durch die Landesgesetze unterstützt wurden, nicht ganz der Ausdruck der reinen Lehre sein, sondern mußten mit weiser Mäßigung die obwaltenden Umstände berücksichtigen.

---

*) Marc. 10, 11. 12. I. Cor. 7, 11.
**) c. 7. 34. Q. 1.
***) c. 4. C. 32. Q. 4.

§. 19. Eine ähnliche Oeconomie ist im 11. Canon: „De puellis fidelibus, quae gentilibus junguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur," beobachtet. Von dem 15. Elvirischen: „Propter copiam puellarum gentilibus minime dandae sunt virgines christianae, ne aetas in flore tumens, in adulterio animae resolvatur," womit er ebenfalls unverkennbar zusammenhängt, weicht er darin ab, daß er gegen die christlichen Mädchen selbst, dieser aber gegen ihre Eltern oder diejenigen, welche väterliche Gewalt über sie hatten, ohne deren Einwilligung die Ehen nach römischem Rechte nicht geschlossen werden konnten und von denen die Bräute geworben werden mußten, gerichtet ist, daß er ferner eine unbestimmte Strafe androht, und dieser die Abschließung der Ehen mit Heiden schlechtweg verbietet. Ueber die Ehen selbst ist nichts ausgesagt, woraus sich abnehmen ließe, daß sie als ein unerlaubtes und ungültiges Verhältniß gelten sollten, und die Verpönung der Abschließung ist sehr gelinde, wie sich aus den beiden Stellen selbst und aus ihrer Zusammenstellung mit dem 17. Elvir. Canon: „Si qui forte sacerdotibus idolorum filias suas junxerint, placuit, nec in fine eis dandam esse communionem," ergibt.

Der 15. Elvirische Canon gibt als Grund der Mißbilligung dieser Verbindungen die Gefahr der Verführung zum Götzendienste an. Der Götzendienst wurde auch fornicatio und adulterium genannt *). Daher wurde die Ehe mit einem Götzenpriester geschärfter verboten, weil die Gefahr größer war. Es sprachen auch noch innere Gründe dagegen: bei der großen Glaubensverschiedenheit konnten die wechselseitige Innigkeit, die gegenseitige Heiligung und eine gute Erziehung der Kinder nicht erreicht werden. Da-

*) c. 5. 6. C. 28. Q. 1. Auf diese Gefahr deutet auch Tertull. de corona milit. cap. 13. §. 3. Coronant nuptiae sponsas: ideo non nubimus ethnicis, ne nos idolotatriam deducant, a qua apud illas nuptiae incipiunt.

her sprach sich die Mißbilligung in der Lehre früher und später schärfer aus. Tertullian z. B. betrachtet diese Verbindungen*) von ihren verschiedenen Seiten und spricht darüber den strengsten Tadel. Er behauptet, Paulus rede 1. Kor. 7, 14. von Ehen, welche vor dem Uebertritte zum Christenthum geschlossen gewesen wären; in diesen sei der eine Theil durch den andern geheiligt worden, weil ihnen die Gnade hinzukam; bei denen aber, die schon Christen wären, sei dem nicht so; eben der Umstand, daß sie schon Christen wären, sei ein Hinderniß, wodurch ihre Verbindung, die erst entstehen sollte, nicht könnte geheiligt werden, und fährt dann fort: „Haec cum ita sint, fideles gentilium matrimonia subeuntes *stupri* reos esse constat et *arcendos ab omni communicatione* fraternitatis ex literis Apostoli dicentis, cum ejusmodi nec cibum quidem sumendum. Aut, numquid tabulas nuptiales die illo apud tribunal Domini proferemus et allegabimus, *quod notuit ipse? Non adulterium est*, quod prohibitum est? Extranei hominis admissio *minus Dei templum violat, minus membra Christi cum membris adulterae* commiscet**)?" Auch Cyprian erklärt sie als eine Entheiligung der Glieder Christi und sagt***): „Matrimonium cum gentilibus non jungendum . . . Et iterum: nescitis, quoniam corpora vestra membra Christi sunt? Auferens membra Christi faciam *membra fornicariae?* Absit!" In der Klage über den Sittenverfall der Christen vor dem Ausbruche der Verfolgung klagt er auch über die Ehen mit den Heiden†): „Jungere cum infidelibus vinculum matrimonii, *prostituere* gentilibus membra Christi."

Hieraus geht hervor, daß diese Ehen, ungeachtet der ernstlichen Abmahnungen, nicht selten waren. So lange

---

*) Lib. 2. ad uxorem.
**) Eod. lib. cap. 2. in f. und cap. 3. pr.
***) Testimon. lib. 3. cap. 62.
†) De lapsis.

noch viele Heiden mit den Christen zusammenlebten, war die Durchführung eines strengen Verbotes schwierig und bedenklich. Ein Bedenken regt der 15. Elvir. Canon in den Worten: „propter copiam puellarum" an. Verweigerten die Eltern ihre Einwilligung zu solchen Ehen, so blieben viele Mädchen gegen ihre Neigung ehelos und den damit gegebenen Gefahren bloß gestellt. Hingegen wurden auch viele Männer durch ihre Frauen für das Christenthum gewonnen. Dessen ungeachtet mußten diese Verbindungen ungern gesehen werden, und noch um das Jahr 387 warnt der h. Ambrosius davor: „Cave, christiane, sagt er *), *gentili* aut iudaeo filiam tuam tradere." Je seltener die Heiden im Zusammenleben mit den Christen wurden, desto strenger konnte das Verbot gehandhabt werden.

§. 20. Der 12. Canon: „De ministris, qui fenerant, placuit, eos juxta formam divinitus datam a communione abstineri" **) bedroht die Kirchendiener, welche Zinsgeschäfte treiben, mit Suspension von der Gemeinschaft, welche Strafe die Suspension von den Kirchenämtern einschloß: sie sollen der Gemeinschaft, auch der Kirchenämter, nicht verlustig, sondern davon abgehalten werden.

Der 20. Elvirische Canon: „Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit degradari et abstineri" ***), hatte die nämliche Strafe durch Hinzufügung der Amtsentsetzung geschärft. Wenn demnach dem wucherischen Geistlichen die Gemeinschaft nicht mehr verwehrt wurde, so war er damit noch nicht in sein Amt wieder eingesetzt. Die speciell verhängte Degradation, wo-

*) Lib. de patriarch. 1. de Abrah. c. 19. c. 15. C. 28. Q. 1.

**) In c. 2. C. 14. Q. 4. steht *abstinere*.

***) In c. 5. D. 47 steht abstinere. Mansi und Harduin haben abstineri in den Text aufgenommen, wie es in Verbindung mit degradari heißen muß. Mansi hat Ersteres am Rande als abweichende Leseart bemerkt. Da unser Canon aus diesem entlehnt ist, so ist hier ein Grund mehr, abstineri zu lesen.

mit das Ausstreichen aus dem Canon verbunden war, mußte auch speciell wieder aufgehoben werden, was specielle und größere Leistungen voraussetzte, als die Gewährung der Gemeinschaft. Unser Canon hat die Strafbestimmung gemildert.

Der 17. Nicänische Canon: „Quoniam multi sub regula constituti, avaritiam et turpia lucra sectantur, oblitique divinae scripturae dicentis: *qui pecuniam suam non dedit ad usuram* *), mutuum dantes centesimas exigunt: juste censuit sancta et magna synodus, ut, si quis inventus fuerit post hanc definitionem usuras accipiens, aut ex adinventione aliqua, vel quolibet modo negotium transigens, aut hemiolia, id est sescupla exigens, vel aliquid tale prorsus excogitans turpis lucri gratia, dejiciatur a clero et alienus existat a regula **), ist noch milder, weil er die Kirchengemeinschaft ungeschmälert läßt.

Das Carthagische Concil v. J. 348 erneuert im 13. Canon: „Abundantius, episcopus Adrumetinus, dixit: in nostro concilio statutum est, ut non liceat clericis fenerari. Quod si etiam sanctitati tuae et huic concilio videatur, praesenti placito designetur. Gratus episcopus dixit: novellae suggestiones, quae vel obscurae sunt, vel sub genere latent, inspectae a nobis formam accipiant. Ceterum de quibus apertissime divina scriptura sanxit, non differenda sententia est, sed potius exsequenda. Proinde quod in laicis reprehenditur, id multo magis oportet in clericis praedamnari. Universi dixerunt: nemo contra Prophetas, nemo contra evangelia facit sine periculo ***)“ bloß das Verbot mit einer allgemeinen Androhung

*) Psal. 14, 5.

**) c. 2. D. 47. nach der Dionysischen und c. 8. C. 14. Q. 4. nach der Isidorischen Uebersetzung. Ueber sescuplum siehe die Note bei Böhmer zu beiden Stellen und zu c. 9. D. 46.

***) In eod. can. eccles. Afric. bei Hard. can. 5. tom. I. p. 870; bei Harzheim als aus dem conc. carth. v. 419. can. 5. tom. I. p. 199.

und der 16. Canon des 3. Carth. Concils v. J. 397 *) wiederholt das Verbot ohne fernere Drohung einer Strafe. Eben so waren im 4. Can. des Concils von Laodicea (372): „Non oportere hominem sacratum fenerari et usuras et quae dicuntur sesqui alteras accipere **)" Zinsgeschäfte den Geistlichen einfach untersagt worden.

Das Betreiben von Zinsgeschäften geht aus einem auf Gewinn gerichteten Sinne hervor, der recht verabscheuungswürdig wird, wo er fremde Noth zur eigenen Bereicherung benutzt, da das Christenthum nicht nur Mitleid und Liebe gegen Andere fordert, sondern auch Genügsamkeit im Leben lehrt. „Seid nicht besorgt," sprach der Herr ***), „für euer Leben, was ihr essen sollet, noch für euern Leib, was ihr anziehen sollet;" ferner sagt der h. Paulus †): „Wir haben ja nichts in die Welt gebracht; es ist offenbar, daß wir nichts hinausbringen können. Haben wir Nahrung und Kleidung, laß uns das genügen." Jener Sinn nimmt zu, je mehr ihm nachgegeben wird, gewinnt bald als Geiz und Habsucht eine Herrschaft über den Menschen, unter welcher das Höhere in ihm, wie der edle Same auf Felsengrund und unter Dornen, nicht aufkommen kann und gleichsam erstickt, und die zum geistigen Untergange führt, wie der h. Paulus sagt ††): „Die reich werden wollen, fallen in Versuchung und Fallstricke des Teufels, und in viele unnütze und schädliche Begierden, welche die Menschen versenken in Verderben und in Untergang." Mit dem herrschend gewordenen Sinne für Gewinn ist die Liebe für das Himmlische, wie ganz entgegengesetzte Richtungen, unvereinbar. „Wo des Menschen Schatz ist, da ist auch sein Herz †††), und „kein

*) c. 6. C. 14. Q. 4; in eod. conc. eccl. Afric. bei Hard. can. 16. circ. f. l. cit. bei Harzh. als aus dem conc. carth. v. 419. can. 16. l. cit. p. 201.

**) In den latein. Uebersetzungen ist es der 5. can. Vgl. c. 9. D. 46.

***) Matth. 6, 25.

†) 1 Tim. 6, 7 seq.

††) 1 Tim. 6, 9. Vgl. Matth. 19, 23. 24.

†††) Matth. 6, 21.

Knecht kann zweien Herren dienen: denn er wird entweder den einen hassen und den andern lieben, oder er wird dem einen anhangen und den andern vernachläßigen. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon zugleich *). In dieser Erniedrigung und Unfreiheit ist der Mensch zu allem Bösen fähig: „Denn die Wurzel alles Bösen, sagt der h. Paulus **), ist Habsucht, welcher ergeben, Einige abgeirret sind vom Glauben und sich mit mancherlei Qual behaftet haben," und anderswo warnt er***): „Das wisset und nehmet zu Herzen: kein . . . Unzüchtiger, noch Geiziger, was Abgötterei ist, hat Erbtheil an dem Reiche Gottes." Dieses Alles gilt um so mehr den Geistlichen, die sich mit keinen weltlichen Geschäften befassen dürfen (§. 12.) und deren Liebe die Ehre und die Verherrlichung des Namens unseres Herrn Jesus Christus zum Gegenstande haben soll †).

Das ist die Grundlage unseres Canons und der wiederholt vorkommenden Verbote zur Abwehr ungeziemender Beschäftigungen und verkehrter Bestrebungen der Diener Kirche. Sie sind davon nur der Widerhall, um drohender Unordnung Einhalt zu thun. Daß dazu schon früher Veranlassung gegeben war, erfahren wir aus den Klagen des h. Cyprian über den Sittenverfall von der Verfolgung, worin er sagt ††): „Dominus probari familiam suam voluit, et quia traditam nobis divinam disciplinam pax longa corruperat, jacentem fidem et pene, ut ita dixerim, dormientem censura coelestis erexit: cumque nos peccatis nostris amplius mereremur, clementissimus Dominus sic cuncta moderatus est, ut hoc omne, quod gestum est, exploratio potius, quam persecutio videretur. Studebant au-

*) Luc. 16, 13.
**) 1 Tim. 6, 10.
***) Ephes. 5, 5.
†) Vgl. 1 Tim. 4, 12 — 3, 2. und 8. — II. Tim. 2, 3, 4.
††) Lib. de lapsis.

gendo patrimonio singuli, et obliti, quid credentes aut sub apostolis ante fecissent aut semper facere deberent, insatiabili cupiditatis ardore ampliandis facultatibus incubabant. Non in sacerdotibus religio devota, non in ministris fides integra, non in operibus misericordia, non in moribus disciplina .... Episcopi plurimi, quos et hortamento esse oportet ceteris et exemplo, divina procuratione contemta, procuratores rerum saecularium fieri, derelicta cathedra, plebe deserta, per alienas provincias aberrantes, negotiationis quaestuosae nundinas aucupari, esurientibus in ecclesia fratribus habere argentum largiter velle, fundas insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantibus augere." Wenn hier auch Einiges auf Rechnung der Uebertreibung in Abzug gebracht werden kann, so läßt sich daraus doch auf einzelne Thatsachen schließen, und zwar auf solche, gegen welche die Kirchenvorschriften ausdrücklich gerichtet sind. Bemerkenswerth ist, wie die Strenge der Verbote in den Strafbestimmungen abnimmt, was sich nur aus der Abnahme der Zinsgeschäfte aus Gewinnsucht erklären läßt. Einmal mußte jene Strenge Eindruck machen, und dann ward bei anhaltender Ruhe das Kircheneinkommen so verbessert, daß die Cleriker keinen Vorwand mehr haben konnten, bei ihrem Berufe fremde Geschäfte zu treiben.

§. 21. Der 13. Canon: „De his, qui scripturas sanctas tradidisse dicuntur, vel vasa dominica, vel nomina fratrum suorum, placuit nobis, ut quicunque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis, ab ordine cleri amoveatur. Nam si iidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi, et de his, quos ordinaverint, ratio subsistit, non illis absit ordinatio, et quoniam multi sunt, qui contra ecclesiasticam regulam pugnare videntur, et per testes redemptos putant se ad accusationem admitti debere, omnino non admittantur, nisi, ut supra diximus,

actis publicis docuerint," ist ganz aus den damals obwaltenden Verhältnissen hervorgegangen. Er bestimmt die Strafe für diejenigen Geistlichen, welche sich bei der jüngsten Christenverfolgung verrätherisch benommen hatten, dringt aber eben so sehr auf zuverlässigen Beweis. Beides war in den Umständen gegeben.

Diokletian's erstes Edict v. J. 303 lautete dahin: 1) daß alle Kirchen zerstört, 2) die hh. Schriften verbrannt werden und 3) alle Christen ehr- und rechtlos, und, wenn sie Sclaven wären, des Erwerbes der Freiheit unfähig sein sollten *). Was indessen in den Kirchen brauchbar schien, unterwarf man, so klug, wie in der jüngsten Zeit, der Zerstörung nicht **). So hatten die Schwachen Veranlassung zur Ablieferung der hh. Schriften und der hh. Kirchengefäße (qui scripturas sacras tradidisse dicuntur, vel vasa dominica).

Diesem Befehle, der doch schon ungerecht und hart genug war, folgte bald ein noch härterer: die Vorsteher der Kirchen, vielleicht, weil es den weltlichen Beamten im Betriebe der Auslieferungen nicht ganz rasch gelingen wollte, vorzüglich aber in der Erwartung, ohne Hirten würden sich die Heerden von selbst zerstreuen, oder ihrem Beispiele folgen, sollten zuerst in Fesseln geworfen, sodann auf alle mögliche Weise gezwungen werden, den Götzen zu opfern ***). Die Klugheit rieth zu dem erlaubten Mittel, sich diesem ungerechten Zwange durch Verbergen oder durch Flucht zu entziehen, was Anlaß gab, daß entweder verrätherisch Gesinnte aus eigenem Antriebe, oder Schwache vor Gericht, um den Qualen zu entgehen, Entdeckungen machten (qui . . . tradidisse dicuntur . . . . nomina fratrum suorum).

Diese Befehle wurden in allen Provinzen des Reiches

*) Euseb. hist. eccles. lib. 8. cap. 2. Lactantius de mortib. persecut. c. 8.
**) Lactant. l. cit. cap. 12.
***) Euseb. l. cit. cap. 3.

mit schauderhafter Grausamkeit und, wie zu geschehen pflegt, daß die Diener in ihrem Diensteifer um so herrischer und gebieterischer auftreten, je weiter sie nach unten hin von ihrem Herrn abstehen, mit willkührlicher Ausdehnung durchgeführt; nur in den Provinzen unter dem menschlichern und gottesfürchtigern Constantius, in Gallien und Spanien, war die Befolgung minder streng und beschränkte sich mehr auf das Sächliche in den Befehlen *). Constantius gab sogar dadurch, daß er diejenigen seiner Umgebung, welche seiner Aufforderung, den Götzen zu opfern, Folge leisteten, entließ und die ihrem Glauben treu gebliebenen Christen, im Widerspruche mit seiner Drohung, bei sich behielt **), ein sprechendes Beispiel zur Milde; allein er war, schon durch die Art seiner Erhebung durch Diokletians Gunst, von diesem selbst nicht ganz unabhängig, und so ward es ihm schwer, grausame Statthalter in ihrer geschäftigen Dienstfertigkeit in Ausführung der Befehle Diokletians mit Nachdruck zu hindern oder zu mäßigen. So kam es, daß es auch in Gallien und Spanien unter den Bischöfen und ihrem Clerus Auslieferer gab, wie Eusebius deren viele im Orient beklagt ***).

Solche traf mit Recht die strenge Strafe der Amtsentsetzung. Ueber sie hatte schon der Herr das Verstoßungsurtheil ausgesprochen †) und sie konnten nicht mehr als Vorbild in Lehre und Wandel gelten.

Eben diese Strenge der Strafe und die Gefahr, Unschuldige den Leidenschaften feindseliger Ankläger Preis zu geben, machten, als die Verfolgungen aufgehört hatten, nothwendig, auf Zuverlässigkeit des Beweises zu dringen. Solche Umstände werden von feindlich gesinnten Menschen gerne zur Befriedigung der Rache oder des Neides benutzt. Selbst die Untersuchung über die Hauptfrage der hier ge-

*) Lactant. l. cit. cap. 15 in f. und cap. 16. pr.
**) Euseb. vit. Constant. lib. 1.
***) Histor. eccles. lib. 8. cap. 3.
†) Matth. 10, 33; Marc. 8, 38; Luc. 9, 26; 12, 9.

pflogenen Verhandlungen mußte auf ein betrübendes Begebniß dieser Art hinführen. Felix von Aptunga war fälschlich als Auslieferer beschuldigt worden (§. 3), ein Umstand, der eben viel beitrug, daß der Streit mit so großer Hitze betrieben wurde. Solche Beispiele kamen oft vor. Darauf deutet der ernste Ton unsers Canons hin und er sagt ausdrücklich, daß viele Ankläger mit erkauften Zeugen, was der Herr dem Mord und Diebstahl und andern schweren Verbrechen gleich gestellt hatte *), auftraten. So hatte die Erfahrung die Unzuverlässigkeit des Zeugenbeweises in solchen Fällen gelehrt, weßhalb denn beschlossen wurde, der Beweis solle nur aus den während der Verfolgung über jene Vorgänge von der weltlichen Behörde aufgenommenen Protocollen (ex actis publicis) **) geführt werden können.

War nun ein Bischof überwiesen und es ergab sich, daß er als Auslieferer die Weihen ertheilt hatte: so entstand die Frage, wie es mit diesen Weihen und mit den Geweiheten gehalten werden sollte. Die Frage war dann noch besonders wichtig, wenn sie sich auf so geweihete Bischöfe bezog, weil von ihrer Beantwortung nicht nur die Gemeinschaft mit allen übrigen Bischöfen, sondern auch der Gemeinden mit ihnen selbst und die Gültigkeit aller von ihnen vorgenommenen Handlungen davon abhing. Eben diese Untersuchung hatte ein specielles Beispiel dieser Art zum Gegenstande. Die Gegner Cäcilians bestritten die Gültigkeit seiner von Felix empfangenen Weihe (§. 3). Es ward entschieden: daß die Weihen gültig seien und die Geweiheten, wenn ihnen verfassungsmäßig nichts Anderes im Wege stehe, unangefochten bleiben sollten (si iidem (lapsi ab ordine cleri amoti) aliquos ordinasse fuerint deprehensi et de his, quos ordinaverint, *ratio subsistit, non illis absit ordinatio*). Schon frü-

*) Matth. 15, 19.
**) Cyprian. epist. 68: „Actis etiam publice habitis apud procuratorem ducenarium."

her stand es fest, daß solche abgefallene Bischöfe nicht in ihrem Amte bleiben konnten und sich namentlich der Ertheilung der Weihen enthalten mußten, vorausgesetzt, daß ihr Vergehen erwiesen war. In der voraufgegangenen Verfolgung war unter Anderm an zwei spanischen Bischöfen dem Basilides, von Legio und Asturica, und dem Martialis, von Emerita, ein Beispiel statuirt worden. Sie wurden entsetzt und andere an ihre Stelle erwählt. Der h. Cyprian antwortete auf die an ihn deßhalb ergangene Anfrage *): „Quapropter cum, sicut scripsistis .... Basilides et Martialis *nefando idololatriae libello contaminati sint*, Basilides insuper, praeter libelli maculam, cum in infirmitate decumberet, in Deum blasphemaverit et se blasphemasse confessus sit, et episcopatum pro conscientiae suae vulnere sponte deponens ad agendam poenitentiam conversus sit, Deum deprecans et satis gratulans si sibi vel *laico communicare* contingeret, Martialis quosque, praeter gentilium turpia et luculenta convivia in collegio diu frequentata, et filios in eodem collegio exterarum gentium more apud prophana sepulcra depositos et alienigenis consepultos, *actis etiam publice habitis* apud procuratorem ducenarium obtemperasse se idololatriae et Christum negasse contestatus sit, cumque alia multa sint et gravia delicta, quibus Basilides et Martialis implicati tenentur, frustra tales sibi episcopatum usurpare conantur, cum manifestum sit, ejusmodi homines *nec ecclesiae Christi posse praeesse*, *nec Deo sacrificia offerre* debere; maxime cum jam pridem nobiscum et cum omnibus omnino episcopis in toto mundo constitutis etiam Cornelius, collega noster, sacerdos pacificus ac justus, et martyrio quoque dignatione Domini honoratus, decreverit, *ejusmodi homines ad*

---

*) Epist. 68.

poenitentiam quidem agendam posse admitti, ab ordinatione autem cleri atque *sacerdotali honore prohiberi* *)."

Binius sagt zu unserm Canon **): „Optat. Milenit. lib. I. contra Parm. scribit, Donatum a Casis nigris duplici de causa condemnatum fuisse; tum quod rebaptizasset, tum quod episcopis lapsis manum imposuisset, sic, ut in ecclesiae communionem recepti, in functione et munere episcopali adhuc perseverarent. Quod cum Donatus schismaticus contra disciplinam ecclesiasticam facere praesumpsisset, ne praesumptum scelus latius serperet, hanc regulam statuerunt." Die Stelle bei Optatus ist diese: „His decem et novem consedentibus episcopis causa Donati et Caeciliani in medium missa est a singulis. In Donatum sunt hae sententiae latae. Quod confessus sit, se rebaptizasse, et episcopis lapsis manum imposuisse, quod ab ecclesia alienum est." Sie spricht von dem Concil zu Rom (§. 1.), wo Donatus von Casa nigra Bevollmächtigter Majorin's gegen Cäcilian gewesen war. Dieser Donatus, seine Verurtheilung und seine Vergehen stehen mit unserm Concil in keiner Verbindung, als höchstens, daß seine Verirrungen als einzelne Beispiele mit in Betracht gezogen werden mochten. Die Händeauflegung, welche an Donatus gestraft wurde, hatte auch nicht, wie Binius und mit ihm Katerkamp ***) vorausgesetzt, Wiederherstellung in den bischöflichen Rang zum Zwecke, sondern ist von der Versetzung unter die öffentlichen Büßer zu verstehen, da Geistliche nicht der öffentlichen Buße unterworfen wurden †).

---

*) Vgl. conc. rom. a. 254 und carth. I. a. 254. bei Mansi tom. I. pag. 224. 225. Petri Alexandrin. can. 10. a. 306. Ibid. pag. 634.

**) Mansi tom. II. p. 40.

***) II. Abth. S. 13.

†) Cyprian. epist. 68. Petri Alexandr. can. 10. conc. Carthag. 6. a. 419. can. 27.

In den übrigen Theilen des Reiches, und ganz besonders in Asien, wurden jene Befehle Diocletian's, denen bald ein dritter und vierter folgten, erbarmungslos ausgeführt *). Daher ist auf dem Concil von Amyra (314), in der Nähe von Nicomedien, wo sich Diocletian und Galerius aufgehalten und das grausame Schauspiel persönlich betrieben hatten, von den Gefallenen (lapsi) mehr die Rede. Die 9 ersten Canones enthalten ausführliche, ganz auf die wirklichen Begebenheiten passende **) und darnach berechnete Bestimmungen. Der erste und zweite handeln, ganz nach der in unserm Canon aufgestellten Norm, von gefallenen Geistlichen, welche Anfangs opferten, dann aber aus Reue sich den Mißhandlungen wieder hingaben (c. 32. pr. u. §. 1. D. 50.).

Die Verfolgung hatte 305 aufgehört; über ein Menschenalter hinaus aber konnte von den Auslieferern und Gefallenen keine Rede mehr sein. Daher geschieht auf dem Concil von Nicäa (325) zum letzten Male davon Erwähnung und zwar mehr nur mittelbar und zur Auflösung der Schwierigkeiten, die sich in der Zwischenzeit im Leben ergeben hatten ***); von gefallenen Clerikern wird keine Meldung mehr gethan.

§. 22. Der 14. Canon: „De his, qui falsa accusant fratres suos, placuit eos usque ad exitum non communicare," steht mit dem vorhergehenden in enger Verbindung. In seiner allgemeinen Fassung betrifft er nicht bloß die falschen Ankläger der Auslieferer, sondern alle solche Kläger. Die Verläumdungen gegen Cäcilian (§. 3.) hatten die nächste Veranlassung dazu gegeben; außerdem hatte der 75. Elvir. Canon die nämliche Strafe gegen falsche Ankläger der Geistlichen in den höhern Weihen festgesetzt (c. 4. C. 2. Q. 3.).

---

*) Euseb. hist. eccles. lib. 8. cap. 6 u. de martyr. Palaest. cap. 3.
**) Euseb. hist. eccl. cap. 3 et 6.
***) Can. 8. 10. 11. 13. 14.

§. 23. Im 15. Canon: „De diaconibus, quos cognovimus multis locis offerre, placuit, minime fieri debere,“ kann offerre das Darreichen der Eucharistie durch die Diaconen oder das eigentliche Opfern, die Verrichtung des Altaropfers (sacrificare) bezeichnen. Alex. Aur. Pelliccia*) nimmt es in der zweiten Bedeutung, und erklärt den Canon von der Anmaßung einiger Diaconen; sein Erweiterer, Ant. Jos. Binterim**), übersetzt es durch Darreichen und erklärt die Stelle in Verbindung mit unserm 21. Canon. Den Diaconen sei diese Verrichtung an fremden Orten, außer ihrem Ordinationsbezirk, verboten worden. Allein dafür reichte der 21. Canon allein hin; sollte ihnen aber verboten worden sein, nicht bloß, ihre Kirchen zu verlassen und sich willkürlich an andere zu begeben, sondern auch überhaupt an einer andern Kirche diesen Dienst zu verrichten; so ist das Verbot selbst nicht als gehörig begründet zu begreifen und noch weniger die Strenge, in welcher es abgefaßt ist (*minime* fieri debere). Denn wofern nur der Dienst an ihrer Kirche nicht litt, so konnten sie noch immer an einer andern zur Aushülfe dienstleistend werden. Ihnen dieses so allgemein und so ernstlich zu verbieten, wäre mehr ein Nachtheil für benachbarte Kirchen gewesen, die in Nothfällen ihrer Aushülfe hätten entbehren müssen.

Der Canon selbst führt 1) nicht auf diese Erklärung. Den versammelten Vätern ist die an verschiedenen Orten gemachte Erfahrung, daß Diaconen opferten, etwas Unerwartetes. Das lag nicht in der Weihe zum Diaconate und war von der Regel so abweichend, daß sie es nicht vermutheten. Daher der Ernst des Verbotes, daß dies durchaus nicht geschehen dürfe.

2) Das Wort offerre kommt in unserm Concil nur

---

*) De christ. eccles. politia. lib. 1. §. 4.
**) Denkwürd. 1. Bd. 1. Th. S. 360.

noch einmal, im 19. Canon, vor, und zwar in der Bedeutung von opfern. Sollte es nun in unserer Stelle eine andere Bedeutung haben, so mußte es einen Beisatz erhalten, wodurch sie fixirt und eine andere ausgeschlossen wurde.

3) Die ganze Haltung des Canons ferner deutet darauf hin, daß eine Anmassung bekämpft wird. Auch der 16., 17., 18., 19. und 20. Canon sprechen von Anmassungen, was die Annahme, daß auch der 15. davon handle, sehr unterstützt. Gegen die Anmassungen gerade der Diaconen aber wird öfters gesprochen. So eben in unserm 18. Canon; dann unter andern in dem 18. Nicänischen (c. 14. D. 93), daß sie den Priestern die Eucharistie reichten und sie sogar eher, als die Bischöfe, empfingen, und im 20. des Concils von Laodicäa (c. 15. D. 93)*), daß sie sich vor den Priestern niedersetzten.

4) Wir haben schon gehört (§. 2.), daß Diaconen gewissen Bezirken auf dem Lande zur Besorgung des Dienstes innerhalb der Grenzen ihrer ordentlichen Befugnisse vorstanden. Daß hier von solchen die Rede ist, darauf deuten die Worte selbst hin (multis in locis), und das bestätigt der 18. Canon, wo von der Anmassung der städtischen Diaconen Rede ist. Diese allein stehenden Diaconen konnten sich nun aber, zumal wenn mit anmassendem Sinne mangelhafte Kenntnisse verbunden waren, gar leicht dazu verleiten lassen, den öffentlichen Gottesdienst dahin zu erweitern, daß sie auch, wie an den Kirchen mit Priestern, die Opferhandlung verrichteten. Aus diesen Vorgängen wird aber Niemand schließen wollen, daß sie zur Darbringung des Altarsopfers je befugt und befähigt gewesen. Sie machten nur eine auffallende Abnormität aus, die als solche bezeichnet und ernstlich untersagt wor-

*) Hier heißt es: „Non oportet diaconum *coram* presbytero sedere;“ allein das „ἔμπροσθεν πρεσβυτέρε“ heißt nicht vor ihm im Raume, sondern der Zeit nach: der Diacon soll sich erst setzen, wenn ihm der Priester das Gefäß gibt.

den ist. Und von da ab findet sich keine Spur mehr davon. Im 18. Nicän. Canon (c. 14. D. 93) geschieht nur gelegentlich in sofern Meldung davon, daß erwähnt wird, ihnen stehe nicht zu, zu opfern.

§. 24. Die Vorschrift des 16. Canons: „De his, qui pro delicto suo a communione separantur, placuit, ut in quibuscunque locis fuerint exclusi, eodem loco communionem consequantur," war auch im 23. Elvir. Canon: „Placuit cunctis, ut ab eo episcopo quis accipiat communionem, a quo abstentus in crimine aliquo fuerit. Quod si alius episcopus praesumpserit eum admitti, illo adhuc minime faciente*) vel consentiente, a quo fuerit communione privatus, sciat, se hujusmodi causas inter fratres cum status sui periculo praestaturum," mit einer geschärften Bestimmung gegen die Anmassung fremder Bischöfe erlassen. Wenn die von ihrem Bischofe aus der Kirchengemeinschaft gestoßenen Geistlichen oder Laien von einem andern wiederum hätten aufgenommen werden dürfen: so hätte die Kirchenzucht nicht lange bestehen können. Daß die Maßregel nicht neu war, zeigt die Geschichte Marcian's. In Rom suchte er (c. a. 156) vergebens die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft nach. Sie könnte ihm, erhielt er zur Antwort, nicht ohne Zustimmung seines Vaters, der ihn ausgestoßen hatte, gewährt werden**). Der 5. Nicänische Canon beruft sich darauf, als auf eine gangbare Norm (*κρατείτω ἡ γνώμη κατὰ τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα*) und ordnet, damit Niemand Unrecht leide, jährlich zwei Synoden, vor Ostern und im Herbste, an, wo solche Sachen von den Bischöfen der Provinz untersucht werden sollten (c. 73. C. 11. Q. 3 verbunden mit c. 3. D. 18). In gleicher Weise verweiset der 2. Antiochen. Canon (a. 341) darauf hin (*ὡς συγχέοντα τὸν κανόνα*

*) Mansi bemerkt am Rande: sciente; vielleicht wäre patiente vorzuziehen.

**) Vgl. Böhm. ad c. 73. C. 11. Q. 3. not. 34.

τῆς ἐκκλησίας)*) und sie liegt der Bestimmung des 6. (c. 2. C. 11. Q. 3) zum Grunde. Im 16. Canon des Concils von Sardica (347): „Osius episcopus dixit: hoc quoque omnibus placeat, ut sive diaconus, sive presbyter, sive quis clericorum ab episcopo suo communione fuerit privatus et ad alterum perrexerit episcopum, et scierit ille, ad quem confugit, eum ab episcopo suo fuisse abjectum, non oportet, ut ei communionem indulgeat. Quod si fuerit, sciat se convocatis episcopis causas esse dicturum. Universi dixerunt: hoc statutum et pacem servabit et concordiam custodiet," erkennt man den 53. Elvirisch. wieder und im 17. (c. 4. C. 11. Q. 3)**) den 5. Nicänisch.

Der 7. Canon (zu E.) des Carthagischen Concils von 390 (c. 29. C. 11. Q. 3) enthält die Strafbestimmung des 2. Antiochenischen, und in dem Schreiben an Papst Cölestin bat ihn die africanische Synode von 393 mit Berufung auf das Nicänische Concil dringend. „Impendio deprecamur, ut deinceps ad vestras aures hinc venientes non facilius admittatis, nec a nobis excommunicatos in communionem ultra velitis excipere, quia hoc etiam a Nicaeno concilio definitum facile advertet venerabilitas tua. Nam et si de inferioribus clericis vel laicis videtur ibi praevaricari, quanto magis hoc de episcopis voluit observari, ne in sua provincia communione suspensi, a tua sanctitate vel festinato, vel praepropere, vel indebite videantur communioni restitui***)?" Die

*) Der 12. can. apost. liefert die Stelle im Auszuge.

**) Hier fehlt der Anfang: Osius episcopus dixit: quod me adhuc movet, reticere non debeo" und der Schluß: „Hi vero, qui conveniunt ad audiendum, si viderint clericorum esse fastidium et superbiam, quia jam non decet, ut episcopus injuriam vel contumeliam patiatur, severioribus eos verbis castigent, ut obediant honesta praecipienti episcopo; quia sicut ille clericis sincerum exhibere debet amorem caritatis, ita quoque vicissim ministeri infucata debent episcopo suo exhibere obsequia."

***) Hard. tom. I. p. 947; Harzh. tom. I. p. 234.

andauernden innern Unruhen, durch Irrlehrer und Schismatiker veranlaßt, machten die wiederholte Einschärfung der nämlichen Vorschrift nothwendig.

§. 25. Die Bedrückungen, welche der 17. Canon: „Ut nullus episcopus alium episcopum inculcet," verbietet, können sehr verschieden sein.

Zunächst bietet sich 1) als eine solche das Verdrängen von dem Sitze dar. In dem Antheile des Volkes und des gesammten Clerus an den Wahlen hatte das Uebel lange Zeit eine Hauptveranlassung. Es bildeten sich Parteien; jede wollte ihr wirkliches oder vermeintliches Recht durchsetzen, sich für Kränkung Genugthuung verschaffen und ihren Günstling, wenn auch auf Kosten der Rechte eines Andern, behaupten. So sollte der h. Cornelius 250 dem Sectirer Novatian weichen (c. 5. C. 7. Q. 1) *). In den erledigten Sprengeln hatte, wie wir aus dem 18. Ancyran. Canon (c. 6. D. 62) erfahren, die Gegenpartei oft die Ueberhand und ließ den von der andern Gewählten und von den Bischöfen der Provinz Geweiheten nicht zum Besitze gelangen. Die so Zurückgewiesenen nun suchten Andere zu verdrängen. Sie traf mit Recht der Verlust des Priesterranges und Aechtung (ἐκκήρυκτοι).

2) Eine andere Anmassung dieser Art verpönt der 13. Antiochen. Canon (c. 6. C. 9. Q. 2): nämlich die Weihe und Anstellung von Geistlichen und die Verrichtung anderer Amtshandlungen in einer fremden Diöcese. Hierhin kann auch die Weihe und Anstellung von Geistlichen, welche einer andern Diöcese angehören, gerechnet werden, wovon der 22. Antiochen. Can. (c. 7. eod.) Meldung thut.

Solche Eingriffe veranlaßten nothwendig Unruhen, namentlich die der ersten Art, und führten natürlich zu dem Verbote im 3. Canon des Concils von Sardica: „Osius

---

*) Cyprian. ad Antonian. lib. 4. epist. 2.

episcopus dixit: illud quoque necessario adjiciendum est, ut episcopi de sua provincia in aliam provinciam, in qua sunt episcopi, non transeant, nisi forte a fratribus suis invitati, ne videamur januam claudere caritatis *)."

3) Der 22. Antioch. Canon erwähnt noch der Uebergriffe in fremdes Gebiet mit Ueberschreitung der eigenen Grenzen. Davon spricht auch der 10. Canon des Carthag. Concils von 348: „Aurelius episcopus dixit: avaritiae cupiditas, quam rerum omnium malarum matrem esse, nemo, qui dubitat, proinde inhibenda est, ne quis alienos fines ursurpet, aut per praemium terminos patrum statutos transcendat **)."

§. 26. Worin die Anmaßungen der städtischen Diaconen, gegen welche der 18. Canon: „De diaconibus urbicis, ut non sibi tantum praesumant, sed honorem presbyteris reservent, ut sine conscientia ipsorum nihil tale faciant," gerichtet ist, bestanden haben, läßt sich nicht bestimmt ermitteln. Sie betrafen, sei's nun bei der Vermögensverwaltung, oder bei der Ausspendung der Sacramente und beim öffentlichen Gottesdienste, nur solche Handlungen, welche die Diaconen mit Vorwissen und auf Geheiß der Priester verrichten konnten, daher außerwesentliche, weil ihnen die Priester nur zu solchen Auftrag geben konnten, und bestanden zugleich in einem Rangstreite (honorem presbyteris reservent). Es ist daher anzunehmen, daß es sich um Vorgänge handelte, wie deren zu Nicäa und Laodicea (§. 23. 3) speciell gerügt wurden.

§. 27. Es ist am einfachsten und natürlichsten, den 19. Canon: „De episcopis peregrinis, qui in urbem solent venire, placuit, eis locum dari, ut offerant," in Verbindung mit dem vorhergehenden 17. aufzufassen. Die

*) Cfr. can. 2. Conc. Constant. a. 381. (c. 8. C. 9. Q. 2.), not. Boehm. 84.
**) Hard. tom. 1. p. 878.

Vorschrift, daß kein Bischof den andern beeinträchtigen sollte, enthielt nach der hergebrachten Ordnung zugleich diese, daß sich Niemand in einem fremden Sprengel Amtshandlungen erlauben dürfe. Jene Vorschrift nun konnte, sobald sie bestimmt ausgesprochen worden war, leicht dahin ausgedehnt werden, daß einem auswärtigen Bischofe in der Hauptstadt eines bischöflichen Sprengels auch nicht einmal die Verrichtung des Altarsopfers gestattet worden wäre. Allein dieses hätte das Band der Gemeinschaft gestört und wäre der Sitte entgegen gewesen. So ließ der h. Anicetus den h. Polycarpus, als er ihn in Rom besuchte, statt seiner das heilige Amt verrichten. Es konnte nicht die Absicht sein, diesen Gebrauch zu schmälern.

§. 28. Auch der 20. Canon: „De his, qui usurpant sibi, quod soli debeant episcopos ordinare, placuit, ut nullus hoc sibi praesumat, nisi assumtis secum aliis septem episcopis. Si tamen non potuerit septem, infra tres non audeat ordinare," ist in Verbindung mit dem 17. zu erklären. Er bekämpft einen Mißbrauch, der dem alten Herkommen, die Bischöfe zu weihen, widerstritt und in seinen Folgen die gerügten Bedrückungen förderte. Es war alte, von den Aposteln herstammende Sitte, daß sich die nächsten Bischöfe der Provinz an dem erledigten Sitze versammelten, die Wahl eines neuen Bischofes leiteten und ihm die Weihe ertheilten. Daß es so fast in der ganzen katholischen Kirche gehalten wurde, bezeugt Cyprian mit den Worten*): „Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositus ordinatur, episcopi ejusdem provinciae proximi quique conveniant et episcopus deligatur plebe praesente, qui singulorum vitam ple-

*) Epist. 68. ad clerum et plebem in Hispania consistentes.

nissime novit et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexit. Quod et apud vos factum videmus in sabini collegae nostri ordinatione.“ Allein die Zahl der Bischöfe, welche Theil nehmen sollten, war nicht festgesetzt. Sie ergab sich in jedem speciellen Falle aus den Umständen von selbst und für die Hauptsache genügte es, wenn die Weihe als gehörig vor sich gegangen bezeugt werden konnte, also unter Theilnahme von zwei Bischöfen von einem dritten ertheilt worden war. Daher war Novatian (250) darauf bedacht, sich von drei einfachen und unwissenden Bischöfen aus einem entfernten Theile Italiens die Händeauflegung zu erschleichen*). So lange Alles in Ordnung blieb und keine Leidenschaften Störung bewirkten, war dieser Gebrauch ausreichend; dem Parteigeiste aber ließ er noch einen weiten Spielraum. Es war ihm noch sehr leicht, einige Bischöfe entweder zu bethören, oder zu überlisten, oder für sein Interesse zu gewinnen: und das Schisma war vollendet. Ein frisches Beispiel hatten die Auftritte, welche zu unserer Versammlung die Veranlassung gaben, geliefert (§. 4). Waren Häretiker aufgestanden, so waren die Verwickelungen noch größer. Mit Novatian's Weihe hatte seine Häresie einen festern Halt bekommen, und verursachte noch viele Jahre in der Kirche Unruhe.

Solchen Unordnungen sollte die Bestimmung der Anzahl der theilnehmenden Bischöfe vorbeugen. Der 4. Nicänische Canon (c. 1. D. 64) schärfte sie dahin, daß 1) alle Bischöfe der Provinz zugegen sein, oder 2) wenn sie aus wichtigen Gründen nicht alle beiwohnen könnten, die Abwesenden ihre Stimmen schriftlich abgeben und drei die Weihe ertheilen sollten, und daß 3) weil sich in der Zwischenzeit der Metropolitan-Verband bestimmter ausgebildet hatte, dem Metropoliten die Bestätigung (τὸ κῦρος τῶν γενομένων) zustehe, so, daß nach dem 6. Canon:

---

*) Euseb. hist. eccles. lib. 6. cap. 45. Cfr. Cyprian. epist. 52.

„Illud autem generaliter clarum est, quod si quis praeter sententiam metropolitani fuerit factus episcopus, hunc magna synodus definit episcopum esse non oportere,“ ohne sie Niemand als Bischof anerkannt wurde. Diese Nicänische Anordnung kehrte im 19. Antiochenischen (c. 3. D. 65. a. 341) und im 12. Laodicenischen (c. 6. D. 61. a. 372) wieder; auf sie bezieht sich der 3. des Constantin. Concils v. J. 381 (c. 9. C. 9. Q. 2) und ihr liegt der 5. des Concils von Sardica (c. 9. D. 65. a. 347) zum Grunde: wenn nämlich in einer Provinz nur ein Bischof mehr übrig ist, so soll er die der benachbarten Provinz heranziehen. Sie findet sich auch wieder im 12. Canon des Carthag. Concils vom J. 390 (c. 5. D. 23), und im 39. des Carthag. Concils v. J. 397 wurde ein erschwerender Antrag abgelehnt. Dort heißt es: „Honoratus et Urbanus episcopi dixerunt: et illud nobis mandatum est, ut quia proxime fratres nostri Numidiae duo episcopi ordinare praesumpserunt pontificem, non nisi a *duodecim* censeatis episcoporum celebrari ordinationes. Aurelius episcopus dixit: forma antiqua servabitur, ut non minus quam tres sufficiant, qui fuerint a metropolitano destinati ad episcopum ordinandum, propterea, quia in Tripoli forte et Arzuge interjacere videntur barbarae gentes. Nam in Tripoli, ut asseritur, episcopi sunt quinque tantummodo, et possunt forte de ipso numero vel duo necessitate aliqua occupari. Difficile est enim, ut de quolibet numero omnes possint occurrere. Numquid debet hoc ipsum impedimento esse ecclesiasticae utilitati? Nam et in hac ecclesia, ad quam dignata est sanctitas vestra convenire, crebro ac paene per diem dominicam ordinandos habemus. Num quidnam frequenter potero duodecim vel decem vel non multo minus adducere episcopos? Sed facile est mihi, duos adjungere meae

parvitati episcopos vicinos. Quapropter cernit mecum caritas vestra, hoc ipsum observari non posse."

§. 27. Der 22. Canon: „De his, qui apostatant et nunquam se ad ecclesiam repraesentant, ne quidem poenitentiam agere quaerunt, et postea infirmitate arrepti petunt communionem, placuit, eis non dandam communionem, nisi revaluerint et egerint dignos fructus poenitentiae," ist als Ergänzung des 46. Elvirischen: „Si quis fidelis apostata per infinita tempora ad ecclesiam non accesserit, si tamen aliquando fuerit reversus, nec fuerit idololatra, post decem annos placuit eum communionem accipere," anzusehen. Die Verleugnung des Christenthums durch gänzlichen Abfall und durch Rücktritt zum Judenthum oder zum Heidenthum mußte der Kirche höchst verabscheuungswürdig und entsetzlich sein und war an sich der gefährlichste Schritt, wozu sich ein Mensch konnte verleiten lassen.

Welche Tiefe der Versunkenheit und eine wie große Verblendung des Geistes unterstellt nicht diese Untreue gegen die Wahrheit! Was kann den Unglücklichen schützen, daß bei ihm die letzten Dinge nicht schlimmer werden, als die ersten? Es ist eine ganz natürliche Folge seines Falles, daß er nur ungern, nur mit Abneigung und Unwillen aus Selbstverwerfung an den aufgegebenen Glauben zurückdenkt, daher denn Feind des Christenthums und seiner Anhänger wird und sich durch die Erbitterung und Herzensverhärtung der göttlichen Gnade immer noch unwürdiger und unempfänglicher macht. Durch dieses Alles wird seine Bekehrung so äußerst schwierig. „Es ist unmöglich, sagt der h. Paulus *), daß die, welche einmal erleuchtet worden und die himmlische Gabe gekostet haben, und theilhaftig geworden des heiligen Geistes, so denn auch das gute Wort Gottes gekostet haben und die Kräfte der künftigen Welt, — wofern sie abgefallen sind, abermal erneuert

*) Hebr. 6, 4 — 7.

werden zur Buße, sie, die den Sohn Gottes, ihrer Seits, wieder kreuzigen und zum Gespötte haben!" Allein bei Gott sind alle Dinge möglich*); und solche Verirrte durften von der Kirche noch nicht gänzlich aufgegeben werden. Auf sie war noch anwendbar, was der h. Cyprian von den Gefallenen sagt**): „Quam potest exercere medicinam, qui dicit: ego solos sanos curo, quibus medicus necessarius non est. Opem nostram, medelam nostram vulneratis exhibere debemus ..... Sed quoniam est in illis, quod poenitentia sequente revalescat ad fidem et ad virtutem de poenitentia robur armatur, quod armari non poterit, si quis desparatione deficiat, si ab ecclesia dure et crudeliter segregatus ad gentiles se vias et saecularia opera convertat." Die erst auf dem Todesbette geäußerte Reue konnte der Furcht vor dem Tode zugeschrieben und als eine bloß natürliche Erscheinung in Verdacht gezogen werden; allein wer kann mit Sicherheit über das Innere des Andern urtheilen, und wie oft führt nicht die Barmherzigkeit Gottes die Menschen durch natürliche Anfänge in ein übernatürliches Geistesleben? Wo kann Jemand und wer kann hier die Grenzen abstecken? Schon diese Erwägungen rechtfertigen die von dem Nicänischen Concil vorgenommene Milderung jener Disciplin. Nachdem es im 12. Canon die zehnjährige Buße für den im Elvirischen Canon besprochenen Fall unter Umständen ermäßigt hatte (c. 4. D. 5. de poenit.)***), verfügte es im 13.: „Generaliter autem omni cuilibet in exitu posito et poscenti sibi communionis gratiam tribui, episcopus probabiliter ex obligatione dare debebit."

*) Matth. 19, 26.
**) Epist. 52.
***) Hier ist der Can. als der 11. angeführt.

Ueber das Sacrament der Taufe.

§. 1. Die vorzüglichsten Stellen der h. Schrift, welche über die Taufe sprechen.

Um über die Taufe (dasselbe gilt von allen andern Sacramenten) eine Untersuchung anstellen zu können, müssen wir wissen, was die Taufe sei; müssen also von derselben einen Begriff, der aber freilich an dieser Stelle nur noch nominal ist, zu Grunde haben. Unter der Taufe versteht man aber mit dem Römischen Catechismus part. II. cap. 2. de baptismo quaest. 4. das Sacrament der Wiedergeburt durch das Wasser im Worte des Lebens (sacramentum regenerationis per aquam in verbo vitae). Es fragt sich daher zunächst, ob sich in der h. Schrift Stellen finden, welche über die Taufe in dieser Bedeutung sprechen.

In der h. Schrift finden sich wirklich solche Stellen. Die vorzüglichsten darunter sind: Matth. 28, 18 u. 19: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. So gehet denn hin, und belehret (μαθητεύσατε = machet zu meinen Schülern) alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes.“ Mark. 15, 16: „Gehet in alle Welt und predigt das Evangelium allen Creaturen. Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden.“ Die Apostel vollziehen auch diesen Befehl, indem sie Alle, welche auf ihre Predigt an Jesum glauben, taufen. Wir sehen dieses aus den folgenden Schriftstellen. Apostelg. 2, 38, wo Petrus den Juden, welchen seine Predigt am Pfingstfeste durch das Herz gegangen war und die nun fragten, was sie thun sollten, zur Antwort gab: „Thuet Buße und lasse sich jeder von euch taufen im Namen Jesu Christi, zur Erlassung der Sünden.“ Und V. 41 heißt es: „Die nun, welche sein Wort annahmen, ließen sich taufen.“ Apostelg. 8, 12: „Als sie (die Einwohner von Samaria) nun glaubten

dem Philippus, der vom Reiche Gottes verkündigte und vom Namen Jesu Christi, ließen sie sich taufen, Männer und Weiber.“ V. 13: „Da ward auch Simon gläubig, und ließ sich taufen.“ V. 36 — 39: „Indem sie ihren Weg fortsetzten, kamen sie an ein Wasser; und der Kämmerer sprach: Siehe da Wasser; was hindert, daß ich getauft werde? Philippus sprach: Wenn du glaubest von ganzem Herzen, so mag es geschehen. Er antwortete und sprach: Ich glaube, daß Jesus Christus ist der Sohn Gottes! Und er hieß den Wagen halten; und sie stiegen beide hinab ins Wasser, Philippus und der Kämmerer; und er taufte ihn. Als sie aber aus dem Wasser gestiegen waren u. s. w.“ Apostelg. 10, 47, 48: „Da nahm Petrus das Wort: Vermag Jemand zu versagen das Wasser diesen, daß sie nicht getauft werden ....? Und er befahl, daß sie getauft würden im Namen des Herrn Jesu.“ Apostelg. 16, 15 wird die Purpurhändlerin Lydia sammt Allen in ihrem Hause, welche auf die Rede Pauli und seiner Gefährten gläubig geworden waren, getauft; V. 33 der Kerkermeister mit seinem ganzen Hause; und Apostelg. 18, 8 Crispus und viele Corinther. Apostelg. 19, 3 — 5: „Er (Paulus) sprach denn zu ihnen (den Johannis-Jüngern zu Ephesus): Worauf seid ihr denn getauft worden? Sie sprachen: Auf des Johannes Taufe. Paulus aber sprach: Johannes taufte mit der Taufe der Buße, und sagte dem Volke, daß sie an den, welcher nach ihm käme, glauben sollten, das heißt: an Jesum. Da sie das hörten, wurden sie getauft im Namen des Herrn Jesu.“ Apostelg. 22, 16: „Und nun, was weilest du? Auf denn! laß dich taufen, und wasche deine Sünden ab, und rufe seinen Namen an!“ Auch setzen die Apostel in ihren Sendschreiben voraus, daß alle, die da gläubig geworden, die Taufe empfangen haben. Ephes. 5, 25—27: „Ihr Männer, liebet eure Weiber, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie dargegeben hat, auf daß er

sie heiligte, sie reinigend im Bade des Wassers, durch das Wort des Lebens (des Lebens fehlt im Griechischen): daß er sich selbst die Kirche herrlich darstellte, als die keine Flecken habe, oder Runzel, oder irgend dergleichen, sondern die heilig sei und untadelhaft." Unstreitig ist unter Bad des Wassers die Taufe gemeint. Eben so auch unter Bad der Wiedergeburt und unter Abwaschung in beiden folgenden Stellen. Tit. 3, 5, 7: „Er . . . hat uns selig gemacht durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuung des h. Geistes . . . . auf daß wir, gerechtfertigt durch seine Gnade, Erben werden nach der Hoffnung des ewigen Lebens." I. Corinth. 6, 11: „Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt im Namen unsers Herrn Jesu Christi, und durch den Geist unseres Gottes."

§. 2. Nach diesen Schriftstellen ist die Taufe ein Mittel der Zugesellung zur Kirche Christi und zugleich ein Sacrament.

Aus diesen Schriftstellen erhellet, daß Christus die Wassertaufe als ein Mittel angeordnet hat 1) um Alle, welche auf die Predigt der Apostel an ihn glaubten, seiner Kirche zuzugesellen (besonders Matth. 28, 19. Apostelg. 2, 41. 8, 12, 13, 36—39); und 2) um sie von ihren Sünden zu reinigen und innerlich zu heiligen (besonders Apostelg. 2, 37, 38. 22, 16. Ephes. 5, 25—27. Tit. 3, 5. I. Corinth. 6, 11. auch Mark. 16, 16: denn Niemand kann selig werden, wenn er nicht von Sünden gereinigt und innerlich geheiligt ist: welcher Reinigung und Heiligung aber alle Menschen bedürfen — nach Joh. 3, 5 *). Ein von Christus eingesetztes äußeres Zei-

*) Die Theologen beziehen sich durchgängig auf diese Stelle zum Beweise der Nothwendigkeit der Taufe; aber mit Unrecht, wie es scheint. Denn Christus verargt es dem Nikodemus in V. 10, daß derselbe nicht weiß, daß Jeder, um in das Reich Gottes eingehen zu können, aus dem Wasser und dem h. Geiste (im Griech. steht bloß: und dem Geiste) wiedergeboren sein

chen (hier: die Abwaschung des an Christum Glaubenden mit Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes) aber, womit die Vergebung der Sünden und eine innere Heiligung verbunden, ist also ein Sacrament.

§. 3. Nähere Bestimmung der Gnadenwirkungen der Taufe.

Die Gnadenwirkungen der Taufe sind Reinigung von Sünden und eine innere Heiligung. Von welchen Sünden reinigt denn aber die Taufe? Die Schriftstellen sagen ganz allgemein: von Sünden; mithin wohl von allen Sünden, von allen wirklichen Sünden und auch von der Erbsünde. Doch läßt sich dieses Letzte aus den Stellen selbst nicht strenge erweisen; aber gewiß ist, daß nach Apostelgesch. 2, 38. 22, 16 die Taufe von wirk-

---

müsse: konnte es aber Christus dem Nikodemus verargen, wenn derselbe bloß nicht wußte, was er (Christus) für eine positive Anstalt (die Taufe) stiften würde, um die Menschen in das Reich Gottes einzuführen? Nein, nicht zunächst von der Taufe, sondern von der geistlichen Wiedergeburt des Menschen spricht Christus: der Mensch ist von Geburt aus sündhaft (unrein) und ohnmächtig zu allem Guten (aus der Lehre von der Erbsünde); um daher ins Reich Gottes eingehen zu können, muß er zuvor von seiner Sündhaftigkeit gereinigt und zum Guten gekräftigt (das Wasser ist das Symbol der Reinigung von Sünden und der h. Geist die Quelle aller Heiligung, aller Kraft und Stärke zum Guten,) und so innerlich wiedergeboren werden: daß mußte Nikodemus als Lehrer in Israel wissen, und daß er das nicht wußte, konnte ihm Christus allerdings verargen. Dieser Auslegung von Joh. 3, 5 steht nicht entgegen, daß das Concil. Trid. sess. 7. can. 2. de bapt. eine ähnliche Erklärung dieser Stelle von Calvin verdammt. Calvin nämlich deutete dieselbe deßwegen metaphorisch (nämlich ungefähr so wie ich vorhin), um den Beweis, daß natürliches Wasser die nothwendige Materie der Taufe sei, den man gewöhnlich daraus führt, unmöglich zu machen. Wer daher das natürliche Wasser als nothwendige Materie der Taufe zuläßt, mag immerhin diese Stelle metaphorisch deuten: das Anathema des Concilii Tridentini trifft einen solchen nicht. Da übrigens die Taufe das später von Christus angeordnete Mittel der Reinigung und Heiligung ist: so ist kein Zweifel, daß er entfernter allerdings die Taufe im Auge gehabt habe.

lichen Sünden reinigt. Jedoch nöthigt die andere Wirkung der Taufe, die innere Heiligung zu der Annahme, daß die Taufe auch von der Erbsünde reinige oder befreie. Denn wie könnte die Taufe den Menschen innerlich heiligen, was doch zum wenigsten heißt: ihn zum sittlich guten, gottgefälligen Wollen ausrüsten, wenn sie ihn nicht von der Erbsünde, wodurch er zu allem guten, gottgefälligen Wollen ohnmächtig, dagegen zum Bösen nur zu geneigt, und darum unheilig und Gott mißfällig ist, befreite, d. h. wenn sie ihm nicht ein hinlängliches übernatürliches Gegengewicht (einen hinlänglichen vorübergehenden oder actuellen Gnadenbeistand) gegen die Erbsünde ertheilte, und mithin ihm nicht zuvor die bleibende oder heiligmachende Gnade Gottes, diese Quelle alles vorübergehenden oder actuellen Gnadenbeistandes zuwendete! .... Dasselbe, daß die Taufe den Menschen von der Erbsünde befreie, müssen wir auch schon annehmen, wenn wir die Taufe als das Mittel der Zugesellung zu der Kirche Christi betrachten. Die Zugesellung zur Kirche Christi verpflichtet auch nach dem Gesetze Christi zu leben (besonders Matth. 28, 20); wie kann aber einer dieser Verpflichtung nachkommen, wenn in ihm die Erbsünde und mit der Erbsünde die Ohnmacht zum guten, gottgefälligen Wollen und Handeln bestehen bleibt! Es muß daher unmittelbar mit der Zugesellung zur Kirche Christi durch die Taufe die Befreiung von der Erbsünde verbunden sein. — Dasselbe erhellet auch noch aus einigen andern Schriftstellen. Galat. 3, 26, 27: „Ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben an Christum Jesum. Denn ihr sämmtlich, die ihr getauft seid in (auf) Christum, habet Christum angezogen." Christum anziehen heißt doch nichts anders, als: die Herrschaft des Geistes darbringen über die Gewalt des Fleisches nach Anleitung der Lehre und des Beispiels Jesu; hätten nun aber wohl die Galater in Kraft der Taufe, die sie empfangen, diese Herrschaft des Geistes in sich

darbringen können, wenn die Erbsünde, die alle Menschen umschließt und dieselben zur Erwerbung dieser Herrschaft unfähig macht, in ihnen fortbestanden hätte? Was ist also nach dieser Aeußerung des Apostels offenbarer, als daß die Befreiung von der Erbsünde mit dem Empfang der Taufe verbunden ist! Dasselbe gilt auch von Röm. 8, 1: „So ist denn nun nichts Verdammliches in denen, die sind in Christo Jesu, die nicht wandeln nach dem Fleische." Wenn in den Getauften (denn ohne Zweifel sind diejenigen, „die sind in Christo Jesu," dieselben mit denen, welche nach der vorigen Stelle „Christum angezogen haben" = die Getauften, wovon denn die Stelle auch durchgängig verstanden wird), nichts Verdammliches, nichts die Verdammung nach sich Ziehendes, mehr ist; dann muß ja die Taufe Alles, was Sünde ist oder doch irgendwie den Character der Sünde hat, also dann gewiß auch die Erbsünde in denselben getilgt haben.

Wie die h. Schrift, lehren auch die heiligen Väter. Justin der Märterer schreibt apolog. 1. §. 61 der Taufe die Nachlassung der früher begangenen Sünden zu. Auf ähnliche Weise äußert derselbe sich Dialog. cum Tryphone Iud. c. 44. Tertullian beginnt sein Buch von der Taufe mit den Worten: „Glückseliges Sacrament unsers Wassers, wodurch, abgewaschen von den Vergehungen der vorigen Blindheit, wir zum ewigen Leben gelangen . . . . Wie, ist es nicht wunderbar, daß durch das Wasserbad der Tod weggebadet wird?" Im 4. Capitel dieses Buches sagt Tertullian: „Der Geist kommt von den Himmeln herab und schwebt über den Wässern, sie von (durch) sich selbst heiligend; und so geheiligt saugen sie die Kraft zu heiligen ein." Cap. 5: „Mit der Wegnahme der Schuld (durch die Taufe) wird auch die Strafe weggenommen." Cap. 6: „Der fleischliche Act der Taufe besteht darin, daß wir in das Wasser getaucht werden; die geistliche Wirkung besteht aber darin, daß

wir von den Sünden befreit werden." De resurrect. carn. cap. 8: „Das Fleisch wird abgewaschen, auf daß die Seele gereinigt werde." Gregor Nyss. Orat. in bapt.: „Die Taufe ist die Austilgung der Sünden, die Nachlassung der Vergehungen, die Ursache der Erneuung und Wiedergeburt." Ambrosius sagt lib. 1. de sacram. c. 4, daß wir durch das Bad der Taufe von der Sünde (von dem Sündentode) zum Leben, von der Schuld zur Gnade, von der Verunreinigung zur Heiligung übergehen. Chrysostomus nennt homil. 15. in I. Cor. die Taufe „reich an tausendfachen Gnaden, worin der alte Mensch erstickt wird." Und homil. 7. in I. Cor. sagte derselbe: „Jener (der Ungläubige) hört von dem Taufbade, und sieht es als bloßes Wasser an; ich aber schaue nicht bloß auf das Sichtbare, sondern auf die Reinigung der Seele durch den h. Geist. Jener meint, ich sei bloß dem Körper nach abgewaschen worden; ich aber glaube, daß die Seele rein und heilig geworden, ich denke an das Grab, an die Auferstehung, die Heiligung, die Rechtfertigung, die Erlösung, die Annahme an Kindes Statt, die Erbschaft, das Himmelreich und die Mittheilung des heil. Geistes. Denn ich beurtheile die Sache nicht nach dem äußern Scheine, sondern mit den Augen des Geistes." Auf ähnliche Weise äußert derselbe sich homil. 40. in I. Cor.; und homil. 6. in 2. Cor. heißt es unter andern: „In der Taufe werden die Sünden begraben, das Frühere wird ausgelöscht, der Mensch wird neu belebt und alle Gnade wird in sein Herz, wie auf eine Tafel eingegraben." Hieronymus schreibt in epist. 82 ad Oceanum c. 2: „Alle Missethaten (vorher werden namentlich angeführt omnia scorta et publicae colluvionum sordes, impietas in Deum, paricidium et incestus in parentes, atque in extraordinarias voluptates utriusque sexus mutata natura) sind uns durch

die Taufe vergeben; und haben wir nun nicht mehr die Strenge des Richters zu fürchten, indem der Apostel sagt: Und solche sind eurer Etliche gewesen; aber ihr seid abgewaschen u. s. w." Endlich sagt (um noch Einen Vater statt aller übrigen sprechen zu lassen) der h. Augustinus in Enchirid. c. 64: „Das Geschenk der Taufe ist gegen die Erbsünde gegeben, so daß, was durch die Geburt (Sündhaftes) sich angesetzt hat, durch die Wiedergeburt abgestreift wird; und doch tilgt sie auch die wirklichen Sünden (activa peccata), welche immer im Herzen, mit dem Munde, durch die That begangen worden sind. Mit dieser großen Indulgenz also, wovon die Erneuung des Menschen beginnt, in welcher alle Schuld, sowohl die angeborene, als die nachher hinzugefügte gelöset wird u. s. w." Auf dieselbe Weise äußert sich der h. Lehrer lib. 3. cont. duas epist. Pelag. c. 3.

Endlich bekennt auch die Kirche in dem symbol. Constantinopol.: „Eine Taufe zur Vergebung der Sünden." Und der 5. Canon des Concilii Trid. über die Erbsünde (sess. V.) lautet: „Wer da läugnet, daß durch die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, welche in der Taufe mitgetheilt wird, der Zustand der Angeklagtheit, worin wir uns durch die Erbsünde befinden, aufgehoben (reatum originalis peccati remitti); oder auch behauptet, daß nicht alles das, was den wahren und eigentlichen Character der Sünde*) hat, getilgt werde .... der sei Anathema. Denn an den Wiedergeborenen ist Gott Nichts mißfällig, weil nichts Verdammliches in denjenigen ist, welche wahrhaft mit Christo durch die Taufe in den Tod begraben sind; welche nicht nach dem Fleische wandeln, sondern den alten Menschen aus- und den neuen, der nach Gott geschaffen ist,

---

*) Nämlich der wirklichen Sünde, wenigstens dieser hauptsächlich. Vgl. diese Zeitschr. 24. Heft S. 225 bis 227.

anziehend, unschuldig, unbefleckt, rein, schuldlos und Gottes Geliebte geworden, und zwar Erben Gottes, aber Miterben Christi sind, so daß sie durchaus Nichts vom Eingange in den Himmel abhält." Cfr. Catech. Rom. de bapt. qu. 31.

Es ist also katholische Glaubenslehre, daß die Taufe den Menschen von allen Sünden (von der Erbsünde und den wirklichen Sünden) reinigt und innerlich heiligt. Auch ist klar, daß die Taufe diese ihre Wirkungen ex opere operato hervorbringt. Man erwäge nur die Ausdrücke der h. Schrift „die Sünden durch die Taufe abwaschen," „die Kirche reinigen durch das Bad der Wiedergeburt" u. s. w. Dasselbe gilt von den Aeußerungen der Väter und der Lehre der Kirche. Sehr umständlich spricht sich der h. Augustinus hierüber aus lib. 4. Cont. Crescon. Donatist. cap. 16, wo derselbe sagt: „Nicht in den Verdiensten derjenigen, von welchen, noch auch (in den Verdiensten) derjenigen, welchen sie ertheilt wird (also nicht opere operantis), bestehe die (Wirksamkeit der) Taufe, sondern aus einer Heiligkeit und Wahrheit, die ihr wegen dessen, von dem sie eingesetzt, eigen ist, gereicht sie denen, die sie übel gebrauchen (ihrer Wirksamkeit ein Hinderniß legen) zum Verderben, denen aber, die sie gut gebrauchen, zum Heile." Endlich muß noch bemerkt werden, daß, wenn die Taufe die besprochenen Gnadenwirkungen in ihrem Empfänger hervorbringen soll, derselbe nach der h. Schrift an Christum und dessen Lehre von ganzen Herzen glauben (besonders Mark. 16, 16 und Apostelg. 8, 37, 38) und Buße über seine Sünden thun müsse (Apostelg. 2, 38). Auch hat die Kirche von jeher die Catechumenen fleißig im Glauben unterrichtet und zur Buße ermahnt. Ausführlich spricht hierüber das Conc. Trid. sess. 6. cap. 6. de iustif.: „Disponirt aber werden sie zur Gerechtigkeit selbst, indem sie, angeregt und unterstützt

durch die göttliche Gnade, den Glauben aus dem Hören empfangend, sich frei zu Gott hin bewegen und glauben, daß dasjenige wahr sei, was von Gott geoffenbart und verheißen ist, und besonders jenes, daß der Gottlose von Gott durch dessen Gnade gerechtfertigt werde, durch die Erlösung, welche ist in Christo Jesu; und indem sie, sich als Sünder erkennend, und sich von der Furcht der göttlichen Gerechtigkeit, von welcher sie heilsam erschüttert werden, zur Betrachtung der Barmherzigkeit Gottes hinwendend, zur Hoffnung aufgerichtet werden, vertrauend, daß Gott ihnen um Christi willen gnädig sein werde, ihn nun als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben anfangen, und deswegen von einem Hasse und Abscheu gegen die Sünde, d. i. von derjenigen Buße bewegt werden, welche vor der Taufe gewirkt werden muß; und endlich, indem sie sich vornehmen, die Taufe zu empfangen, ein neues Leben zu beginnen und die göttlichen Gebote zu beachten." Vergl. den Catech. Rom. de bapt. qu. 30.

§. 4. Fortsetzung.

Nach dem im vorig. §. Gesagten wird durch die Taufe die Erbsünde und alle wirkliche Sünde dem wohl disponirten Täuflinge nachgelassen. Beides bedarf noch einer näheren Erörterung, damit unser dießfällige Glaube nicht ein Glaube an bloße Worte bleibe. Die Erbsünde schließt als solche keine actuelle sittliche Verkehrtheit des Willens ein, also auch keine Schuld in der Annahme und Fortsetzung einer solchen Verkehrtheit. Eine eigentliche Verzeihung bedarf daher auch der bloße Erbsünder nicht. Wohl bedarf derselbe aber der positiven Geneigtheit des göttlichen Willens, und somit der heiligmachenden Gnade, wie wir zu sagen pflegen. Der Erbsünder als solcher ist ohnmächtig zu allem guten gottgefälligen und nur aufgelegt zum actuellen sittlich bösen Wollen: wie könnte er anders als dem heiligen Gotte mißfallen! Eben aus diesem Grunde aber, warum

der Erbsünder Gott mißfällt und seiner positiven Geneigtheit entbehrt, erhellet auch, daß Gott demselben diese seine Geneigtheit nicht schenken könne, ohne ihm zugleich alle zur Ueberwindung seiner unordentlichen Sinnlichkeit (concupiscentia) als der Ursache und Quelle jener sittlichen Ohnmacht erforderliche actuelle Gnade mitzuschenken: denn ohne daß diese Gnade mitgeschenkt würde, oder bestimmter: ohne den Beschluß Gottes, diese Gnade dem Menschen zu schenken, wann und wo sie ihm zu jenem Zwecke nothwendig ist, bliebe der Grund des göttlichen Mißfallens in ihm bestehen, und der heilige Gott könnte unmöglich Wohlgefallen an dem unheiligen Wesen haben und demselben seine positive Geneigtheit zuwenden. Wenn daher gesagt ist, durch die Taufe werde die Erbsünde erlassen, so heißt das wohl nichts anders als: Gott wende dem Täufling, der bloß mit dieser Sünde behaftet ist, seine positive Geneigtheit zu und er hat zugleich den feststehenden Willen, demselben alle zur Ueberwindung seiner unordentlichen Sinnlichkeit nothwendige actuelle Gnade zu verleihen. Die unordentliche Sinnlichkeit bleibt zwar hiernach auch in dem getauften Menschen bestehen, aber nicht als eine sündhafte, denselben vor Gott mißfällig machende Beschaffenheit, also nicht als Erbsünde*), denn er ist jetzt durch die ihm zu jeder Zeit zu Gebote stehende Gnade wieder fähig und aufgelegt zum

*) Gerade so lehrt auch der h. Augustinus an vielen Stellen, wovon hier einige. Lib. 2. de peccat. merit. et remiss. cap. 4: „Concupiscentia in parvulis baptizatis *a reatu solvitur.*“ Lib. 1. de nupt. et concup. cap. 23: „Concupiscentia, quae solo sacramento regenerationis *expiatur*, profecto peccati vinculum generatione traiicit in posteros, nisi ab illo et ipsi *regeneratione solvantur.*“ Cap. 25. antwortet er auf die Frage, wie die Concupiszenz in den getauften Eltern sein könne ohne Sünde zu sein, und wie sie dagegen in den von diesen Eltern geborenen Kindern Sünde sei: „Dimitti concupiscentiam carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur. Quamvis autem *reatu suo soluto*, manet tamen, donec sanetur omnis infirmitas

guten und gottgefälligen Wollen und daher wieder ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens und Wohlwollens; sondern sie bleibt in ihm bestehen nur als ein Etwas, das ihm Gelegenheit zum Kampfe und somit zum Erwerbe reichlichen Verdienstes für die Ewigkeit gibt*). Es erhellet hieraus zugleich, daß die Befreiung des Menschen von der Erbsünde mit der innern Heiligung desselben unzertrennlich verbunden und ohne diese gar nicht möglich sei: denn wie könnte die ihm angeerbte unordentliche Sinnlichkeit als eine sündhafte, ihn vor Gott mißfällig machende Beschaffenheit, also als Erbsünde aufgehoben werden, wenn ihm nicht zugleich auch alle zur Ueberwindung derselben, so wie zum guten und gottgefälligen Wollen erforderliche actuelle Gnade verliehen, d. h. wenn er nicht innerlich geheiligt würde! Es versteht sich übrigens von selbst, daß diese innere Heiligung auch durch die Taufe nicht möglich ist, wenn der Mensch nicht an Christum glaubt und nach dessen Lehre leben will: weswegen denn auch die Apostel nur denen, welche diese Bedingungen erfüllen wollten, die Taufe ertheilt haben. Apostelg. 2, 41. 8, 12, 37 .... Die wirkliche Sünde besteht in einer actuellen unsittlichen Stimmung des Willens, und schließt daher nothwendig die Schuld der freien Annahme und Fortsetzung dieser verkehrten Stimmung ein. Ist also der Täufling kein bloßer Erb-, sondern auch ein wirklicher Sünder, so bedarf derselbe auch eine eigentliche Verzeihung; und außerdem muß

---

nostra proficiente renovatione interioris hominis de die in diem, cum exterior induerit incorruptionem.“ Das Conc. Trid. sagt sess. 5. can. 5., die Konkupiszenz sei in den Wiedergeborenen nicht wahrhaft und eigentlich Sünde, d. h. eine sündhafte Beschaffenheit. Dasselbe lehrt auch der Catech. Rom. de bapt. qu. 32., so wie die in jener Zeitschrift angeführten ältern und neuern Theologen.

*) So auch Augustinus, das Conc. Trid. und der Catech. Rom., alle an den eben genannten Stellen.

auch Gott ihm als solchem (als wirklichem Sünder) seine positive Geneigtheit zuwenden: denn er war bis dahin auch durch seine freie Verkehrtheit ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens, und das zwar noch in einem weit höheren Grade, als der bloße Erbsünder, welcher bloß durch eine ihm unvermeidliche Naturanlage Gott mißfällt. Jedoch ist nicht möglich, daß der heilige Gott dem wirklichen Sünder verzeihe und positiv geneigt werde, wenn derselbe nicht seine freie Verkehrtheit bereut und ablegt oder Buße thut (§. 3.), wie die Dogmatik in der Lehre von der Rechtfertigung nachweiset. Wenn daher gesagt ist, durch die Taufe werde die wirkliche Sünde nachgelassen, so heißt dies offenbar nichts anders als: die Schuld der Sünde, so wie alle dieser Schuld gebührende Strafe werde dem Täufling, wenn derselbe auch wirkliche Sünden auf sich hat und dieselben wahrhaft bereut, erlassen und zugleich ihm das Wohlgefallen und Wohlwollen Gottes zugewendet. Daß der Getaufte, mag er bloßer Erbsünder, oder zugleich auch ein wirklicher Sünder gewesen sein, Gottes Kind und Erbe des ewigen Lebens werde, versteht sich von selbst; es wird aber auch von der h. Schrift (z. B. Galat. 3, 26, 27. Tit. 3, 5, 7), den h. Vätern (z. B. von Chrysostomus homil. **15.** in **I.** Cor. siehe oben in §. 3.) und der Kirche in Conc. Trid. sess. **5.** can. **5.** (womit zu vergleichen der Cat. Rom. l. c. qu. **44.** n. **1.**) ausdrücklich gelehrt.

§. 5. Beschluß.

Wird durch Taufe auch alle sogenannte satisfactorische Strafe erlassen, jene Strafe nämlich, welche (wenigstens bei den nach der Taufe in Sünden Gefallenen) dazu dient, theils um die Ueberbleibsel der Sünde (reliquias peccati) abzustreifen, theils um dem verletzten Gesetze wieder die gebührende Achtung zu verschaffen, und

vor leichtsinnigen Uebertretungen desselben zurückzuschrecken (also die poena medicinalis et vindicativa, worüber ausführlicher in der Abhandlung vom Sacr. der Buße die Rede sein wird)? Wenn die Disposition des Täuflings, worin derselbe die Taufe empfängt, ganz vollkommen, d. h. wenn sein Glaube an Christum so wirksam, und seine Buße so vollkommen ist, daß keine Ueberbleibsel der Sünde (z. B. eine große Neigung zu gewissen Sünden, eine bedeutende Schwäche zur Uebung irgend einer Tugend) mehr in ihm vorhanden bleiben; dann wird unstreitig mit der der Sündenschuld gebührenden Strafe auch alle poena *satisfactoria*, wenigstens die poena *medicinalis*, erlassen: wozu auch eine heilende Strafe, wenn nichts Krankes mehr zu heilen ist! Es ist aber die gemeine, auch in den Erkenntnißquellen des Christenthums gegründete, Lehre der Theologen, daß durch die Taufe jedesmal mit der der Sündenschuld gebührenden Strafe auch alle satisfactorische Strafe nachgelassen werde (versteht sich, wenn der Täufling von Herzen an Jesum Christum glaubt und seine Sünden wahrhaft bereut), so, daß, wer immer unmittelbar nach der Taufe sterbe, sofort zur ewigen Seligkeit eingehe. Zwar scheinen mir die Schriftstellen, die für diese Lehre angeführt zu werden pflegen, wie z. B. Röm. 6, 4. 8, 1. Tit. 3, 5—7., nicht viel zu beweisen [denn an und für sich können diese Stellen auch wohl nur sagen: die Getauften seien von der Sünde befreit und wieder im Besitze der Huld und Liebe (der heiligmachenden Gnade) Gottes, Kinder Gottes und Erben des ewigen Lebens; sie besagen aber nicht nothwendig, daß die Getauften auch von allen Ueberbleibseln der Sünde, die ja auch den Menschen nicht verdammlich machen, befreit seien und darum auch die Nachlassung aller satisfactorischen Strafen haben]; aber die Praxis der alten Kirche, den Getauften für die vor der Taufe begangenen Sünden keine satisfactorischen Strafen aufzulegen *), spricht ausdrücklich

*) Diese Praxis der alten Kirche erhellet unter andern aus des

für ihren Glauben, daß der Getaufte auch keine poenas satisfactorias vor Gott mehr zu bestehen habe und darum, wenn er gleich nach der Taufe sterbe, sofort zur ewigen Glückseligkeit eingehe. Auch der h. Augustinus lehrt das ausdrücklich lib. 2. de peccat. merit. et remiss. cap. 28: „Si continuo post baptismum sequatur emigratio ex hac vita, non erit omnino, quod obnoxium hominem teneat, solutis omnibus, quae tenebant.“ Endlich lehrt es auch das Concilium Trid. sess. 5. can. 5. de pecc. orig. (siehe oben in §. 4.) und sess. 6. cap. 14. de iustif., wo es heißt: die zeitliche (d. h. satisfactorische) Strafe werde in der Taufe immer ganz erlassen. Vergl. auch sess. 14. cap. 2. de poenit., wo es heißt: „Eine andere ist die Frucht der Taufe, eine andere die der Buße; denn durch die Taufe Christum anziehend, werden wir in ihm gänzlich eine neue Creatur und erlangen volle und vollständige Nachlassung aller Sünden u. s. w.“ Hiernach muß die Kirche offenbar der Ansicht sein, daß die Taufgnade alle aus den frühern Sünden entsprungenen sündhaften Neigungen, Gewohnheiten u. s. w. gänzlich aufwiege und vertilge; wie könnte sie sonst glauben, daß für den Getauften auch alle heilende Strafen wegfielen, und daß mithin derselbe, falls er gleich nach der Taufe sterbe, sofort zum Himmel eingehe! Und diese Ansicht der Kirche hat wirklich, auch bloß menschlich betrachtet, große Wahrscheinlichkeit. Denn es ist gewiß und nicht zu bezweifeln, daß die sittliche Beschaffenheit des Menschen durch die vor der Taufe begangenen Sünden bei weitem nicht so sehr

---

h. Basilius Exhort. ad Bapt. aus des h. Ambrosius lib. de Elia et jejunio cap. ult., aus des h. Chrysostomus Homil. I. ad Baptiz., aus des h. Gregorius Naz. Orat. 40. Das vierzigtägige Fasten, welches die alte Kirche den getauften Juden auferlegte, kann nicht als Satisfaction betrachtet werden: „Ea ratione — sagt der Catechismus Rom. part. II. Cap. II. quaest. 33. — admonebantur, ut sacramenti dignitatem venerantes, jejuniis et orationibus aliquamdiu sine intermissione operam darent.“

verderbt wird, als durch die nach der Taufe begangenen Sünden: weil vor der Taufe die Sünden mehr in Unwissenheit (Apostelg. 17, 30) begangen werden, und auch dem Menschen nicht jene Gnaden zu Gebote stehen, die ihm nach der Taufe zu Gebote stehen. Eine nothwendige Folge hieraus ist, daß der vor der Taufe in Sünden gefallene Mensch (abgesehen von der Erbsünde) weit leichter wieder herzustellen ist, als der, welcher nach der Taufe in Sünden fällt. Nehmen wir hierzu noch, daß Gott dem Nichtchristen bei seiner Aufnahme in das Christenthum durch die Taufe ohne Zweifel eine größere Gnade verleiht, und auch ohne dem Heile Anderer zu schaden verleihen kann, als er dem nach der Taufe in Sünden Gefallenen verleiht und verleihen kann: so wird es uns begreiflich, wie mit der der Sündenschuld gebührenden Strafe auch alle satisfactorische, wenigstens alle medizinale, Strafe durch die Taufe nachgelassen werden könne. Kann doch die Taufgnade aus den angegebenen Gründen wohl im Stande sein, den Täufling auch von den Ueberbleibseln der Sünde, zu deren Abstreifung sonst satisfactorische Strafen über den Pönitenten von Gott, in diesem oder jenem Leben, verhängt werden, zu befreien und ihn so gänzlich wiederherzustellen: wozu also noch eine satisfactorische, wenigstens eine medizinale, Strafe? Vindicative Strafen scheinen aber deswegen nicht absolut nothwendig zu sein, weil die Uebertretungen des (natürlichen) göttlichen Gesetzes mehr aus Unkenntniß desselben, als aus einer (freien) Verkehrtheit des Herzens entsprangen *); und daher das Aergerniß,

*) Das christliche Alterthum hatte noch eine andere Ansicht. „Quidquid ante lavacrum commeruerant Catechumeni aut fecerant, id omne naturae magis impetu quam voluntate fecisse existimabantur, ut auctor de pudic. D. Cyprianus aut quisquis libellum de pedum ablutione nobis dedit, Hermes et Justinus affirmant.“ So Aubespine in der Note zu Tertullian's Buch de poenitentia. Man sehe Tertulliani opera ex editione Rigaltii (Paris 1664) pag. 123.

was damit für Andere verbunden war, unmöglich so gar groß sein konnte. Und so wird es, wenigstens einigermaßen, begreiflich, wie auch alle satisfactorische Strafe durch die Taufe erlassen werden könne. Mehr aber, als daß eine übernatürlich geoffenbarte Wahrheit uns einigermaßen einleuchte, können und dürfen wir nicht verlangen. Hierbei besteht aber immer noch, daß doch das Maaß der Gnade und Gerechtigkeit, welches den Einzelnen durch die Taufe zu Theile wird, sich richte nach dem Maaße ihrer Zubereitung und Mitwirkung. So sagt denn auch der **Catechismus Rom. de bapt. quaest. 44. n. 2**, nachdem er die Früchte der Taufe aufgezählt: „**Atque hi quidem sunt baptismi fructus, quos, siquidem sacramenti vim spectemus, aeque ad omnes pertinere dubitari non potest;** *sin autem, quo quisque animo affectus ad illum suscipiendum accesserit, consideremus, plus minusve coelestis gratiae et fructus ad unum aliquem, quam ad alium, pervenire omnino fateri oportet.*" Eben so sagt auch das **Conc. Trid. sess. 6. cap. 7 de iustif.**, wo es von den Ursachen der Rechtfertigung spricht: „Die einzige formale Ursache (derselben) endlich ist die Gerechtigkeit Gottes, nicht die, durch welche er selbst gerecht ist, sondern die, durch welche er uns gerecht macht, mit welcher wir nämlich von ihm begabt, erneuert werden im Geiste unsers Gemüthes, und nicht nur dafür gehalten, sondern mit Wahrheit gerecht genannt werden und sind, die Gerechtigkeit in uns empfangend, ein Jeder die seinige nach dem Maaße, welches der h. Geist den Einzelnen austheilt, wie er will, und nach eines Jeden eigener Zubereitung und Mitwirkung" (nämlich bei der Taufe, welche vorher die werkzeugliche Ursache der Rechtfertigung genannt wird).

Bleibt denn nun aber gar nichts aus der Sünde Stammendes mehr in den Getauften, oder richtiger: in

den Wiedergeborenen*) zurück? Die unordentliche Sinnlichkeit bleibt in denselben zurück, worüber jedoch das Concilium Trident. sess. 5. can. 5. sich also erklärt. „Der h. Kirchenrath bekennt und glaubt, daß in den Getauften die Concupiscenz oder eine Anreizung (Zunder, fomes) verbleibe, welche aber, da sie zum Kampfe (ad agonem) zurückgelassen ist, denen, die nicht in sie einwilligen, sondern sie mittelst der Gnade Jesu Christi männlich bekämpfen, nicht zu schaden vermag: vielmehr wird derjenige, welcher gesetzmäßig kämpft, gekrönt werden.“ Gerade so auch der h. Augustinus lib. 2 de peccat. mer. et rem. cap. 4., dessen Worte ohne Zweifel das Conc. Trid. vor Augen gehabt hat. Vergl. den Catech. Rom. de bapt. qu. 32. Außer der unordentlichen Sinnlichkeit stammen aber aus der Sünde (Adams) auch noch die Beschwerden und Müheseligkeiten dieses Lebens, insbesondere die Krankheiten und der Tod des Leibes; und auch diese Folgen der Sünde bleiben für die Getauften bestehen. Auf die Frage, die hier aufgeworfen werden könnte: Warum durch die Taufe nicht schon hienieden der Stand der ursprünglichen Vollkommenheit wieder hergestellt werde; gibt der Cat. Rom. l. c. qu. 36. zur Antwort: Es geschehe das hauptsächlich aus zwei Ursachen nicht. Einmal: weil auch Christus, unser Haupt, sich mit einem gebrechlichen Leibe bekleidet habe und erst nach vielen Leiden in seine Herrlichkeit eingegangen sei; es aber doch nicht angemessen sei, daß uns, die wir, durch die Taufe mit Christus verbunden, sein Leib und seine Glieder seien, eine größere Würde hienieden zu Theile werde, als unserm Haupte zu Theile geworden. Dann auch, um uns in den Beschwerden und Müheseligkeiten rc.,

*) Pallavicino erzählt lib. 7. hist. Conc. Trid. cap. 9. n. 3., der Ausdruck in *renatis* nil odit Deus (sess. 5. can. 5.) sei absichtlich gebraucht worden; indem es wohl geschehen könne, daß der Getaufte (Baptizatus) Gott noch mißfällig sei; dann nämlich, wenn derselbe die Taufe nicht in der rechten Disposition empfangen habe.

die wir in diesem Leben zu ertragen haben, Gelegenheit zur Uebung jeglicher Tugend zu geben. Hiezu komme noch, daß, wenn durch die Taufe der Zustand der ursprünglichen Vollkommenheit auch in Betreff des Leibes hienieden hergestellt würde, viele Menschen mehr um der Güter dieses, als um der Güter des zukünftigen Lebens willen zur Taufe kommen würden; da doch der Christ nicht die trüglichen und ungewissen Güter, welche gesehen, sondern die wahren und ewigen, die nicht gesehen werden (II. Cor. 4, 18), allezeit vor Augen haben müsse.

Die bisher vorgetragene Lehre von der großen Wirksamkeit der Taufe scheint auf den ersten Blick für die Moralität vieler Menschen sehr verderblich werden zu können, und darum sehr bedenklich zu sein; sie scheint nämlich für die Erwachsenen, die Christen werden wollen, die Versuchung zu enthalten, die Taufe bis zu ihrem Lebensende zu verschieben und bis dahin sich ungescheut der Sünde und allem Frevel zu überlassen; denn, können sie bei sich selbst denken, die Taufe wirkt ja auf einmal die Nachlassung aller Sünden und aller Strafen für die Sünden. Und wirklich führt der h. Basilius homil. 13. in baptisma, num. 5 Menschen redend auf, die gerade eine solche Sprache führten. Allein bei näherer Betrachtung der Sache zeigt sich diese Bedenklichkeit als ganz ungegründet. Denn es können solche Menschen keine Gewißheit haben, so lange zu leben, bis sie sich entschließen, die Taufe zu empfangen, zumal sie sich dieser Gnade durch die Fortsetzung ihres lasterhaften Lebens immer unwürdiger machen. Schon aus diesem Grunde kann jene Lehre keine besondere Versuchung für sie enthalten, die Taufe bis zum Ende ihres Lebens zu verschieben. Gesetzt aber auch, Gott lasse sie bis dahin leben, wo es ihnen gefällt, sich taufen zu lassen: wird ihnen da so ohne weiters die Taufe ertheilt? befiehlt nicht die Kirche, sie zuvor sorgfältig im Glauben zu unterrichten und ihnen besonders einzuschärfen, welche Gemüthsaffectionen und Vorsätze durchaus nöthig

seien, um die Taufe mit Nutzen empfangen zu können, nämlich ein lebendiger Glaube an Jesum Christum und eine innige, wenigstens aus einer anfänglichen Liebe Gottes hervorgehende Reue über die begangenen Sünden *)? Wer verbürgt ihnen aber, daß sie nach einem in lauter Sünde und Frevel hingebrachten Leben noch fähig sein werden, einen solchen Glauben und eine solche Reue in sich heranzubringen? Wir geben gerne zu, daß Gott einem jeden, auch dem verruchtesten Sünder alle zu seiner Bekehrung absolut nothwendige Gnade verleihe; wird derselbe aber auch Gebrauch davon machen? und werden besonders jene Gebrauch davon machen, die im Hinblicke auf die am Ende ihres Lebens zu empfangende Taufe frevelhaft sündigten, und bis zu ihrem Lebensende zu sündigen fortfuhren? Wer dürfte diese Fragen für alle oder auch nur für viele Fälle bejahen wollen .... Der Glaube an jene große Wirksamkeit der Taufe kann daher unmöglich für die Moralität derjenigen verderblich werden, welche mit den Bedingungen bekannt sind, woran diese große Wirksamkeit gebunden ist. Und wie Wenige können damit unbekannt bleiben, indem die Kirche kein Geheimniß daraus macht, sondern jeden davon in Kenntniß setzt, der davon in Kenntniß gesetzt werden will!

*) Die ältere Kirche besonders verlangte die sorgfältigste Vorbereitung zur Taufe: durch unausgesetztes Gebet und vieles Fasten, durch sorgfältige Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen, durch fleißige Uebung guter Werke aller Art. Hatte der Catechumen das Unglück, in der Zeit seines Catechumenats in eine schwere Sünde zu fallen, so wurde ihm diese Zeit verlängert, und nicht eher die Taufe ertheilt, bis man seiner Bekehrung volle Gewißheit zu haben glaubte. Nach Beschaffenheit seines Vergehens wurde er sogar wie die öffentlichen Sünder in der Kirche behandelt, wie diese festgesetzten Bußübungen unterworfen, wie z. B. aus dem 5. Canon des Concilii Neocaesarensis v. J. 315 erhellet. Man vergl. über diese Praxis der ältern Kirche Pellicia, Politia lib. 1. sect. 1. §. 4 und 5.; und Binterim, Denkwürdigkeiten der christkath. Kirche I. B. I. Th. S. 33—40.

§. 6. Wozu die Taufe als das Mittel der Zugesellung zur Kirche verpflichte. Unwiederholbarkeit derselben.

Die Taufe ist nach §. 2. nicht bloß ein Gnadenmittel, sondern auch das Mittel der Zugesellung zur Kirche Jesu Christi. Eine Folge dieser Zugesellung zur Kirche Jesu Christi ist der Anspruch auf den Genuß aller Rechte und Vortheile, welche die Gemeinschaft mit dieser Kirche gewährt, insbesondere der Anspruch auf den Empfang und Genuß der übrigen Sacramente; weswegen denn auch die Taufe die Thüre zu den übrigen Sacramenten*) genannt zu werden pflegt. Wir werden auch in der Abhandlung dieser Sacramente sehen, daß sie nur von Getauften empfangen werden können. Eine andere Folge der Zugesellung zur Kirche ist aber auch die Verpflichtung zur Erfüllung des Gesetzes Christi, welches die Kirche verkündigt. Matth. 28, 19 und Conc. Trid. sess. 7. can. 7 de bapt.; ja auch zur Unterwerfung unter alle die Anordnungen, welche die Kirche kraft der ihr von Christo verliehenen Gewalt (Matth. 18, 17, 18. Luc. 10, 16) zu treffen für gut finde und wirklich trifft. Conc. Trid. sess. 7, can. 8. de bapt.**). Eine dritte Folge oder Wirkung der Zugesellung zur Kirche durch die Taufe endlich, die sich aus dem eben Gesagten ergibt, ist die Unwiederholbarkeit der Taufe. Denn indem der Mensch durch die Taufe der Kirche zugesellt wird, wird derselbe zu einem Berufe (zur Erfüllung des Gesetzes Christi, wie es ihm die Kirche vorträgt und erklärt) eingeweiht, der nach dem Willen Christi nie mehr aufhört, wozu also auch keine zweite und dritte Einweihung (durch die Taufe) mehr

*) Vgl. Catech. Rom. de Sacram. in gen. qu. 12. n. 2.

**) Auf diese doppelte Verpflichtung des Täuflings gründet sich das von uralten Zeiten her in der Kirche bestehende Institut der Pathen und Gothen (patrini et matrini), welche au-

statt findet. Der Catech. Rom. de bapt. qu. 41. n. 2. findet die Unwiederholbarkeit der Taufe auch in dem sacramentalischen Character derselben, wornach sie eine geistliche Wiedergeburt ist, begründet: weil nämlich die leibliche Geburt nicht zum zweiten Male statt finden könne, so sei es ganz in der Ordnung, daß auch die geistliche Wiedergeburt nicht wiederholt werde. Die betreffende Definition des Conc. Trid. siehe sess. 7. can. 9. de sacr. in Gen. Hier mögen nur noch einige Traditionszeugnisse*) stehen. Augustinus sagt lib. 1 de bapt. c. Donatistis c. 1: „Sacramentum baptismi est, quod habet, qui baptizatur, et sacramentum dandi baptismum est, quod habet, qui ordinatur: sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit; sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismi non amittit. Nulli enim sacramento injuria facienda est: si (sacramentum) discedit a malis, utrumque discedit: si permanet in malis, utrumque permanet. Sicut ergo acceptatur baptismus, quem non potuit amittere, qui ab unitate discesserat; sic acceptandus est baptismus, quem dedit ille, qui sacramentum dandi, cum discederet, non amiserat. Nam sicut redeuntes, qui, priusquam recederent,

---

ßer, daß sie den Täufling aus der h. Taufe heben (e sacro fonte levant seu suscipiant) auch noch die Verbindlichkeit auf sich nehmen, darüber zu wachen, daß der Täufling den Taufbund halte, und auch, falls der Täufling unmündig ist, für denselben diesen Bund eingehen, weßwegen sie auch Spontores (schon bei Tertullian de bapt. cap. 18.) heißen. Ueber diese Taufrathen und Taufgothen spricht ausführlich der Cat. Rom. l. c. qu. 20. 21. 22. 23. u. 24. und das Triersche Ritual de bapt. qu. 8. de patrinis et matrinis.

*) Die Schriftstelle Hebr. 6, 4—6, welche die Theologen zum Beweise der Unwiederholbarkeit der Taufe und Firmung anzuführen pflegen, spricht nicht hierüber; sie besagt nur, es sei unmöglich (und das heißt wohl soviel als: äußerst schwer), daß die, welche nach dem Empfang der Taufe und Firmung vom christlichen Glauben abfallen, abermal zur Buße erneuet werden.

baptizati sunt, non baptizantur; ita redeuntes, qui priusquam recederent, ordinati sunt, non utique rursus ordinantur; sed aut administrant, quae administrabant; si hoc utilitas ecclesiae postulet; aut si non administrant, sacramentum tamen ordinationis suae gerunt; et ideo eis manus inter laicos non imponitur.“ In diesen Worten sagt Augustinus so klar und bestimmt als möglich, daß das Sacrament der Taufe, einmal gültig empfangen, sei es in oder außer der Kirche, durch nichts, durch kein Schisma und keine Ketzerei, mehr verloren und also auch nicht wiederholt werden könne. Dasselbe behauptet er von dem Sacramente der Ordination; und, was wohl zu merken, er behauptet das von beiden Sacramenten in einer Weise, die keinen Zweifel übrig läßt, daß er darin den Glauben der ganzen Kirche seiner Zeit ausspricht. Fast auf dieselbe Weise äußert sich der h. Augustin über beide Sacramente lib. 2. cont. epist. Parmeniani Donatistae cap. 13: „Utrumque sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur: ideoque (vorhin hatte Augustin gesagt, es sei gar kein Grund zu sehen, warum derjenige, der die Taufe selbst nicht verlieren könne, das Recht sie zu ertheilen, oder richtiger: das Sacrament der Ordination verlieren solle) in Catholica utrumque non licet iterari .... Sicut autem habent in Baptismo, quod per eos dari possit; sic in ordinatione jus dandi; utrumque quidem ad perniciem suam, quamdiu caritatem non habent unitatis: sed tamen aliud est non habere; aliud pernitiose habere; aliud salubriter habere .... Quodsi non correxerit, manebit ad poenam usurpatoris, quod datum est vel ejus qui illicite dedit, vel ejus qui illicite accepit: non tamen ullo modo pro non dato habebitur; neque ullo modo ... signum regale violabitur .... Aut si quisquam, sive desertor, sive

qui nunquam omnino militavit, nota militari privatum aliquem signet, nonne ubi fuerit deprehensus, ille signatus pro desertore punitur, et eo gravius quo probari potuerit nunquam omnino militasse, simul secum punito, si eum prodiderit, audacissimo signatore? Aut si forte illum militiae characterem in corpore suo, non militans pavidus exhorruerit, et ad clementiam imperatoris confugerit, ac prece fusa et impetrata jam veniat militare jam coeperit, numquid homine liberato atque correcto character ille repetitur, ac non potius agnitus approbatur? An forte minus haberent sacramenta christiana, quam corporalis haec nota, cum videamus nec apostatas carere baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse judicatur?" Mit diesen beiden Zeugnissen des h. Augustinus mag es genug sein; zumal derselbe darin nur, wie bereits bemerkt, den Glauben der ganzen Kirche ausspricht. Uebrigens lehren alle Väter so. Vergl. auch noch Conc. Trid. sess. 7. can. **11.** de bapt.

§. 7. Die Taufe ein nothwendiges Mittel zur übernatürlichen ewigen Glückseligkeit.

Die Taufe ist nach dem, was im §. 3. über ihre Wirkungen gesagt worden, ein Mittel zur übernatürlichen ewigen Seligkeit; denn sie ist darnach ein Mittel der Reinigung von der Sünde, der Erb- und der wirklichen Sünde, worohne nach christlicher Lehre keine übernatürliche ewige Beseligung möglich ist. Nehmen wir hiermit zusammen, daß die Offenbarung von keinem andern von Christus angeordneten Mittel der Reinigung oder Befreiung von der Erbsünde *), womit alle

*) Zur Reinigung von den nach der Taufe begangenen wirklichen Sünden ist allerdings noch ein eigenes Mittel das Sacrament der Buße, von Christus angeordnet.

Menschen*) behaftet und wodurch allein sie schon Gegenstände des göttlichen Mißfallens und von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen sind (besonders Joh. 3, 5, 6), Meldung thut: so folgt, daß sie ein nothwendiges Mittel zu jener Seligkeit sei. Als ein solches haben sie auch die Väter immer betrachtet. Der h. Augustinus soll hier wieder statt Aller sprechen. Lib. 3. de orig. animae cap. 9.: „Wolle ja nicht glauben, noch sagen, noch lehren, die Kinder, die vor der Taufe vom Tode ereilt werden, könnten Befreiung von der Erbsünde erlangen (pervenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum); wenn du ein Katholik sein willst.“ Und epist. 166. ad Hieron. num. 21.: „Wer da sagt, daß in Christo auch die Kinder, welche ohne seiner (Christi) theilhaftig geworden zu sein, d. h. ohne die Taufe dahin sterben, lebendig werden gemacht werden (vivificabuntur); der verstößt fürwahr gegen die apostolische Lehre und verdammt die ganze Kirche, wo man deßwegen mit der Taufe der Kinder eilt und lauft, weil man fest glaubt, daß dieselben durchaus nicht anders in Christo können lebendig (= zu Gegenständen des göttlichen Wohlgefallens und zu Erben des ewigen Lebens) gemacht werden'“ Zu merken ist auch noch, daß, obwohl gewisse Zeiten für die feierliche Taufe festgesetzt und für die Ertheilung dieser Taufe gewisse Personen bestimmt waren, doch bei Todesgefahr die Taufe sofort, ohne jene Zeiten abzuwarten, und zwar von einem jeden Menschen, wenn kein ordentlich dazu bestellter Diener bei der Hand war, ertheilt wurde; und dieß doch wohl aus keinem andern Grunde, als weil die alte Kirche die Taufe als ein nothwendiges Mittel der übernatürlichen ewigen Seligkeit betrachtete. Papst Sericius gibt ausdrücklich als Grund dieser Praxis der Kirche an: „Damit es nicht zum Untergange un-

---

*) Also auch die von gläubigen Eltern geborenen Kinder: was die Dogmatik aber in der Lehre von der Erbsünde gegen Calvin nachzuweisen hat.

serer eigenen Seelen gereiche, wenn aus unserer Schuld, wer immer ohne Taufe aus dieser Welt hinüber geht, und das Reich und das Leben verliert." Epist. ad Itimer. Parracon. c. 2. Hierzu kommen die Entscheidungen der ältern Concilien gegen die Pelagianer. So mußte Pelagius in Conc. Diospolit. seine Lehre, daß die nichtgetauften Kinder das ewige Leben haben, verdammen. Das Concil. Carthag. IV. in epist. Synod. ad Innocentium I: „Wer da läugnet, daß die Kinder durch die Taufe Christi vom Verderben befreit werden und das ewige Heil erlangen, der sei Anathema." Ganz in Uebereinstimmung mit dem Conc. Carthag. IV über die Nothwendigkeit der Kindertaufe lehrt auch das Conc. Trid. sess. 5. can. 5.; und sess. 7. can. 5. de bapt. definirt dasselbe ganz allgemein: „Wer da sagt, die Taufe sei frei, d. h. nicht nothwendig zum Heile, der sei Anathema." Vgl. auch sess. 5. can. 3.

§. 8. Jedoch kein absolutnothwendiges, so daß sie durch Nichts ersetzt werden könnte. Die Begierde-Taufe (Baptismus flaminis).

Die Taufe kann nach der christlichen Lehre ersetzt werden durch eine wirksame (man sagt gewöhnlich: vollkommene) Liebe Gottes. Joh. 14, 21; „Wer mich liebt, wird auch von meinem Vater geliebt werden; und auch ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren." Wer von Gott geliebt wird, der hat die heiligmachende Gnade, ist also nicht mehr im Zustande der Sünde und des Todes: die Liebe Gottes wird demnach hier wie die Taufe als ein Mittel der Befreiung von der Sünde und der Einsetzung in die Freundschaft Gottes angegeben; sie ist daher ein Ersatzmittel derselben. I. Korinth. 8, 3: „Wer aber Gott liebt, der ist von ihm anerkannt" (ist also gewiß gerechtfertigt aus seinen Sünden). Jacob. 1, 12: „Heil dem Manne, welcher die Versuchung besteht, weil er, wenn er geprüft sein wird, die Krone des Lebens em-

pfangen wird, die Gott denen verheißen hat, die ihn lieben." Hiernach erhalten die, welche Gott lieben, und in dieser Liebe die Versuchung zum Bösen überwinden, die Krone des Lebens, sind also wieder gewiß aus ihren Sünden gerechtfertigt. Auch erhellet hieraus zugleich, daß die gerecht- und seligmachende Liebe eine wirksame sein müsse. Dasselbe gilt von I. Joh. 4, 16: „Gott ist die Liebe; und wer bleibt in der Liebe, der bleibt in Gott, und Gott in ihm." Diese wirksame Liebe Gottes schließt aber in dem Erbsünder nothwendig ein Verlangen nach der Taufe, sowie den Willen ein, sie sobald als möglich zu empfangen, und, ist derselbe zugleich ein wirklicher Sünder, außerdem noch eine wahre Reue über die begangenen Sünden: denn wie könnte Einer Gott wirksam lieben, ohne zugleich alle von Gott zu seinem Heile angeordneten Mittel anwenden zu wollen und ohne seine Sünden von ganzem Herzen zu bereuen! Die Rechtfertigung durch die wirksame Liebe geschieht demnach nicht ohne alle Rücksicht auf die Taufe: die Taufe muß immer empfangen werden, in der That oder doch im Verlangen (in re aut in voto). Die Wirksamkeit dieser Begierde-Taufe (Baptismus *Flaminis* genannt, weil jene wirksame Liebe Gottes im Menschen das Werk des h. Geistes, Flaminis, ist) zur Rechtfertigung des Menschen ist auch immer in der Kirche anerkannt worden. So sagt der h. Ambrosius in der Leichenrede auf den Kaiser Valentinian: „Den, welchen ich im Evangelio wiedergebären wollte, habe ich verloren; jedoch hat er nicht die Gnade, wornach ihn verlangte, verloren .... Wenn die Märtyrer durch ihr Blut (von den Sünden) abgewaschen werden, so hat diesen seine Frömmigkeit und sein Wille (die Taufe zu empfangen) abgewaschen." Und der h. Augustinus sagt lib. 4. de bapt. cap. 22.: „Ich finde, daß nicht nur der Martertod (passio) für den Namen Christi die Taufe ersetzen kann (id quod ex baptismo deerat, posse supplere),

sondern auch der Glaube und die Bekehrung des Herzens (die nicht ohne Liebe Gottes zu Stande kommen kann), wenn etwa in den Bedrängnissen der Zeiten zur Feier des Geheimnisses der Taufe nicht geschritten werden kann." Für den Glauben der alten Kirche an die Wirksamkeit der Begierde-Taufe spricht auch dieses, daß sie für die gestorbenen Catechumenen Gebete und Opfer darbrachte. [So fordert Ambrosius in jener Leichenrede die Gläubigen auf, für die Ruhe des Valentinian Gebete und Oblationen darzubringen]*), welche Praxis jedoch die römische Kirche vor dem 6. Jahrh. nicht hatte. Endlich lehrt das Conc. Trid. sess. 6. cap. 4. de justific.: „Welche Versetzung (aus jenem Stande, in welchem der Mensch als Sohn des ersten Adams geboren wird, in den Stand der Gnade und der Aufnahme unter die Kinder Gottes durch den zweiten Adam Jesus Christus, unsern Heiland, wie es vorher heißt), nach der Verkündigung des Evangeliums ohne das Bad der Wiedergeburt, oder dem Verlangen nach demselben, nicht geschehen kann." Mit Recht ist daher folgender Satz des Bajus: „Caritas perfecta *in Catechumenis* et Poenitentibus potest esse sine remissione peccatorum" von den Päpsten Pius V., Gregor XIII. und Urban VIII. verdammt worden.

§. 9. Die Blut-Taufe (Baptismus sanguinis sive martyrium). Verschiedene Wirksamkeit der Blut- und Begierde-Taufe.

Wenn schon die bloße wirksame Liebe Gottes die Wassertaufe ersetzt; wie vielmehr dann der aus Liebe

*) Zwar drohen mehrere Väter den ohne Taufe dahinsterbenden Catechumenen die ewige Verdamniß an; auch verbieten einige Particular-Concilien z. B. Concil. Braccarense I. can. 17.) und Päpste für solche Catechumenen zu beten. Allein aus dem Contexte erhellet, daß von solchen Catechumenen die Rede ist, welche die Taufe aus Leichtsinn und andern noch strafbareren Gründen verschoben: diese sollten dadurch heilsam erschüttert und zur möglichst baldigen Empfangung der Taufe angetrieben werden.

zu Gott und Christo erduldete Martertod! Auch sprechen die Erkenntnißquellen der christkath. Lehre sehr ausdrücklich für diese Wirksamkeit der Bluttaufe. Christus sagt, Matth. 10, 32: „Wer mich vor den Menschen bekennet, den werde ich auch vor meinem himmlischen Vater bekennen." Und Matth. 16, 25: „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten." Tertullian schreibt lib. de Baptismo cap. 16: „Wir haben noch ein zweites Taufbad, nämlich das des Blutes, von welchem der Herr sagt: Es steht mir eine Taufe bevor (Luk. 12, 50)." Cyrillus Hieros. sagt Catech. 3: „Wer nicht getauft wird, hat nicht das (ewige) Heil; die Märterer allein ausgenommen, welche auch ohne das Wasser (die Wassertaufe) das himmlische Reich erlangen." Augustinus lib. 13. de civit. Dei c. 7: „Wer da gesagt: wenn Einer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem h. Geiste u. s. w.; der hat auch allgemein gesagt: Wer mich bekennen wird vor den Menschen u. s. w." Hieher gehört auch die im vorig. §. angeführte Stelle des h. Augustinus aus lib. 4 de bapt. cap. 22, so wie die des h. Ambrosius aus dessen Leichenrede auf den Kaiser Valentinian. Sehr bezeichnend für unsere Sache ist auch eine Stelle in den Constit. apostol. lib. 5. cap. 6: „Der Martertod für Christus ist eine ächtere Taufe (als die des Wassers)."

Hinsichtlich ihrer Wirksamkeit unterscheiden sich jedoch — nach der Lehre der Väter — die Begierde- und die Blut-Taufe darin von einander, daß diese der Wassertaufe (Baptismus fluminis) in jener Hinsicht ganz gleich steht, und mithin immer Nachlassung aller Strafe, auch der satisfactorischen wirkt; was aber nicht mit der bloßen Begierde-Taufe der Fall ist; wenigstens dann nicht, wenn die Liebe Gottes und die daraus entspringende Reue über die begangenen Sünden nicht so intensiv groß sind, daß sie zugleich alle Ueberbleibsel dieser Sünden vertilgen. Tertullian schreibt dem Martertode für Christus die

Nachlassnng aller Sünden zu: „Omnia huic operi (dem Martertod für Christus) delicta donantur.“ Apologet. cap. ult. Klarer spricht sich Cyprian aus epist. 73. (ad Iubaianum): „Kann wohl die Kraft der (Wasser-) Taufe größer und vorzüglicher sein, als das Bekenntniß, als das Leiden, wo nämlich Einer vor den Menschen Christum bekennet und mit seinem Blute getauft wird? Und doch nützt auch diese Taufe dem Häretiker nichts, ob er auch Christum bekannt hat und außer der Kirche getödtet worden.“ Der h. Kirchenlehrer stellt demnach die Blut-Taufe der Wasser-Taufe in der Wirksamkeit wenigstens gleich; ja lib. de exhort. Martyr. in praefat. zieht er jene dieser fast vor. Mit ausdrücklichen Worten thun dieses Letzte die apostolischen Constitutionen lib. 5. cap. 6: „Wer aber des Marterthums gewürdigt worden, freue sich im Herrn, daß er eine so erhabene Krone erlangt hat und durch sein Bekenntniß aus diesem Leben scheidet. Mag er auch (nur noch) ein Catechumen sein, ohne Traurigkeit gehe er von hinnen: denn der Martertod für Christus wird für ihn eine ächtere Taufe sein (*τὸ γὰρ πάθος τὸ ὕπερ χρίστα ἔσται γνησιώτερον βάπτισμα*); indem er in der That und wirklich mit Christo stirbt, die übrigen dagegen d. h. die, welche (mit der Wassertaufe) getauft werden, bloß der Figur nach. Er freue sich demnach über die Nachahmung seines Meisters.“ Hiernach hat die Bluttaufe deswegen den Vorzug vor der Wassertaufe, weil diese nur ein figürliches, sie selbst aber ein wirkliches Sterben mit Christo ist. Auch Augustinus stellt lib. 13 de civit. Dei c. 8 die Wirksamkeit der Blut-Taufe der der Wasser-Taufe gleich: „Quicunque non percepto regenerationis lavacro pro Christi confessione moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismatis.“ Daher wollen die Väter auch nicht für die Märterer gebetet haben. „Eine Schmach thut dem Märterer

an, wer für denselben betet," sagt der h. Augustinus serm. 17 de verbis Apostoli. Dagegen hat man für die mit der bloßen Begierde-Taufe Dahingestorbenen von den ältesten Zeiten her Gebete und Opfer dargebracht; und also nicht geglaubt, daß durch diese Taufe immer auch alle zeitliche Strafe erlassen werde. Fragen wir nach dem Grunde, warum die Blut-Taufe die Kraft besitze, auch von allen satisfactorischen Strafen zu befreien; so ist die richtige Antwort unstreitig die: weil in den Qualen des aus Liebe zu Christus erlittenen Martertod die vollkommenste Satisfaction für alle Sünden liegt. Hören wir über diesen Gegenstand noch den h. Thomas von Aquin. Dieser sagt in lib. 4. sentent. dist. 4. quaest. 3. art. 3: „Baptismus aquae efficaciam habet a passione Christi, inquantum eam *sacramentaliter* repraesentat: baptismus autem sanguinis passioni Christi conformat *realiter*, non sacramentali repraesentationi: et ideo in his, quae sacramentalia sunt, baptismus sanguinis non supplet vicem baptismi aquae, sicut est impressio characteris, et hujusmodi; sed in eo quod est res tantum, supplet *totaliter* vicem baptismi aquae, quando articulus necessitatis sacramentum excludit. *Sicut enim in baptismo aquae liberatur homo ab omni culpa praecedente et poena, ita in baptismo sanguinis* ... *HOC HABET EX IMITATIONE PASSIONIS CHRISTI.*"

Wir sehen übrigens aus dieser Stelle des h. Thomas v. Aquin, daß nach dessen Ansicht die Bluttaufe (dasselbe gilt a potiori von der bloßen Begierde-Taufe), weil sie keine wahre Taufe ist, sondern nur metaphorisch so genannt wird, doch keinen Character wie die Wassertaufe eindrückt, und in dieser Beziehung also kein Ersatzmittel der Wassertaufe ist: was jedoch, meiner Meinung nach, nur von der bloßen Begierde-Taufe von Bedeutung ist. Wer durch die Begierde-Taufe aus seinen Sünden gerechtfertigt ist, kann und soll, sobald sich ihm die Gelegenheit dazu dar-

bietet, auch die Wasser-Taufe empfangen; was aber bei dem, der in seinem Blute getauft ist, nicht mehr möglich und darum auch nicht mehr nöthig ist. Und daß der Tauf-Character in etwas Anderem, als in einer Einweihung zu dem christlichen Berufe, der nie wieder aufhört, bestehe, etwa darin, daß die Seele des Getauften ein besonderes Abzeichen habe, wodurch sie sich auch noch im andern Leben von dem Nichtgetauften unterscheide, ist eine bloße Schulmeinung, die, so viel ich sehe, durch Nichts auch nur wahrscheinlich gemacht werden kann. Wenn aber die Theologen noch weiter lehren, daß durch die Begierdetaufe nicht die eigentlich sacramentalische Gnade verliehen werde; so glaube ich geradezu widersprechen zu müssen. Denn die sacramentalische Gnade der Taufe besteht doch darin, daß Gott dem Täufling seine Freundschaft und Liebe zuwendet und von nun an den feststehenden Willen hat, ihm alle zur Wirkung seines Heiles erforderlichen actuellen Gnaden zu ertheilen *). Besteht denn aber die rechtfertigende Gnade der Begierdetaufe in etwas Anderm? . . . .

§. 10. Fortsetzung. Ob auch denen, welche nichts vom Christenthum wissen, die Begierde-Taufe zu Gebote stehe.

Das Bishergesagte bezieht sich offenbar auf solche Menschen, welche vom Christenthum eine Kenntniß haben; und deßwegen auch nach der Wassertaufe verlangen und für Christus sterben können: bei diesen kann die Wassertaufe durch die Begierde- und Blut-Taufe ersetzt werden — nach allgemeiner Lehre. Wie verhält es sich aber mit denen, welche vom Christenthum keine Kenntniß haben, und darum auch in keiner Weise nach der Wassertaufe verlangen und für Christus sterben können? Kann auch bei solchen Menschen die Wassertaufe

*) Vgl. den Artikel über den Begriff der heiligmachenden Gnade im 25. Hefte dieser Zeitschrift.

durch irgend Etwas ersetzt werden? Ja; und zwar auch durch eine wirksame Liebe Gottes. Sagt doch die h. Schrift an mehreren Stellen (in §. 8) ganz allgemein, daß, wer Gott liebe, von ihm anerkannt sei. Daß aber eine solche rechtfertigende Liebe bei ihnen möglich sei, müssen wir aus Röm. 2, 10 schließen, wo der Apostel sehr emphatisch sagt: „Ehre aber und Herrlichkeit und Friede Jedwedem, der das Gute thut, dem Juden zuvörderst, auch dem Griechen (d. h. dem Heiden)!“ Kistemaker bemerkt zu dieser Stelle (Sendschreiben der Apostel I. Bd.): „Diesemnach dürfen wir wohl die frohe Hoffnung hegen, daß aus den nichtisraelitischen Völkerschaften — griechischen, römischen und andern — diejenigen bei Gott Begnadigung und Heil gefunden haben, welche den Einigen erkannten und verehrten, dem Lichte der Vernunft und der Stimme des Gewissens getreu waren, in Demuth um mehr Licht und Stärke und um Begnadigung baten, diese mit Zutrauen erwartend, wie und wodurch sie ihnen angedeihen möge. Solche Hoffnung hegten und sprachen von ihnen aus nicht nur Origenes, auch der heilige Märterer Justinus, welcher von ihnen schreibt (Apolog. I.): „„Die, welche dem Logos““ — „d. i. der Vernunft, dem natürlichen Lichte“ — „„nachlebten, waren Christen. Solche waren Sokrates, Heraklitus, und die ihnen ähnlich waren.““ Paulus Orosius sagt apolog. pro libertate arbitrii (Biblioth. Max. Patrum tom. 6. p. 453—54): „Das war immer meine aufrichtige und ungezweifelte Gesinnung, daß Gott seinen Beistand nicht bloß denen, die in der Kirche leben, sondern auch allen Völkern auf Erden nach seinem gütigen und ewigen Rathschlusse angedeihen lasse. Allen und jeden insbesondre kommt er täglich zu Hülfe; Niemand ist von seiner gnädigen Unterstützung ausgeschlossen.“ Also auch Orosius ist der Meinung, daß für alle Menschen, auch denen, die nichts vom Christenthum wissen, unter dem Beistande Gottes eine Rechtfertigung und

Beseligung möglich sei. Papst Clemens XI. verwirft folgende calvinisch-jansenistische Sätze: „Nullae dantur gratiae nisi per fidem (scil. in Christum);“ und: „Extra ecclesiam nulla conceditur gratia.“ (Harduin. Concil. tom. 11. fol. 1635). Ueberhaupt ist es die durchgängige Meinung der Theologen, daß auch die Heiden, die vom Christenthum nichts wissen, durch eine wirksame Liebe Gottes gerechtfertigt und beseligt werden können. Man sehe z. B. Pallavicino hist. conc. Trid. lib. 9. c. 4. n. 7 u. 8.; Stattler, theolog. theoret. §. 462*, Dobmayer T. 7. §. 259; Schwarz Handb. der christl. Rel. II. B. S. 105—112; Frint, Handb. der Religionswiss. III. Th. I. B. §. 131; Waibel, Dogm. der Rel. Jesu Chr. XVII—XX. Abhandlung S. 170.; Liebermann tom. 4. p. 1. pag. 352. Allerdings können die Heiden kein ausdrückliches, wohl aber ein einschließliches Verlangen nach der Taufe (votum baptismi implicitum, non explicitum) haben; und sie werden dieses immer haben, wenn ihre Liebe zu Gott eine wirksame oder wahre ist: denn dann wünschen sie gewiß alle Anordnungen Gottes zu ihrem Heile zu erfüllen, also auch die Wassertaufe zu empfangen, wenn sie Kenntniß davon hätten *). Ich glaube übrigens noch beifügen zu müssen, daß die Rechtfertigung der Heiden nicht möglich ist, wenn sie nicht an Gott als ihren Versöhner glauben (fides in Messiam implicita); welcher Glaube übrigens, sobald sie sich als Sünder erkennen, in jene Liebe nothwendig eingeschlossen ist. Doch darüber hat die Dogmatik in der Lehre von der Erlösung ausführlicher zu sprechen: hier sei es genug, daran erinnert zu haben.

---

*) Weil diese Heiden dem Geiste nach Mitglieder wahren Kirche Jesu Christi (der kath. Kirche) sind und als solche beseligt werden: so bleibt der Satz, „daß außer der kath. Kirche kein Heil sei,“ immer wahr.

§. 11. Schluß. Für die unmündigen Kinder gibt es kein anderes Mittel der Befreiung von der Erbsünde, als die Wassertaufe; weßwegen für sie diese Taufe zur übernatürlichen ewigen Seligkeit unbedingt nothwendig ist.

Wenn die Wassertaufe für jeden Menschen, der sie empfangen kann und (was sich von selbst versteht) auch ihre Nothwendigkeit erkennt, ein nothwendiges Mittel zur Seligkeit ist (§. 7.); und wenn sie bei denen, die sie nicht empfangen können, nur durch eine wirksame Liebe Gottes ersetzt werden kann (3 vorig. §§.): so folgt, daß sie für diejenigen, welche eine solche wirksame Liebe Gottes in sich nicht hervorbringen können, wie die unmündigen Kinder und die diesen Kindern ähnlichen Erwachsenen, ein absolut nothwendiges Mittel der Befreiung von der Erbsünde und mithin ein gleich nothwendiges Mittel der übernatürlichen ewigen Seligkeit sei; wogegen sie für jene Erwachsenen nur ein bedingt nothwendiges solches Mittel ist. Der gewöhnliche theologische Ausdruck hierfür ist: „Baptismus necessarius est parvulis ad salutem necessitate medii *absoluta* adultis *hypothetica* *). Einige Theologen, wie Stattler §. 460, drücken sich auch so aus: „Baptismus ex lege divina Jesu Christi *absolute necessarium medium* salutis aeternae est *pro omnibus*, *vel in re acceptus*, *vel saltem*, cum reipsa eum accipere in potestate non est, *efficaci voto a nondum baptizato exoptatus*;“ was aber offenbar dasselbe ist. Die Meinung einiger Scho-

---

*) Von der Necessitas *medii* unterscheiden die Theologen die Necessitas *praecepti*. Dobmayer sagt hierüber tom. 7. §. 259.: Necessitas una est *praecepti*, ubi obligatio ad actionem vel omissionem imponitur, ita tamen, ut ignorantia vel impotentia excuset; altera est medii, ubi res praescripta positivam habet aptitudinem ad finem, ut hic sine eo obtineri nequeat; quae quidem necessitas *absoluta* est, si nullo alio medio suppleri possit, vel *hypothetica*, si suppleri queat.“

lastiker, wie des h. Bonaventura, des Durandus, Gerson, Gabriel Biel, Cajetan, daß der Glaube der Eltern oder auch Anderer und ein unter Anrufung der heiligsten Dreifaltigkeit mittelst eines äußern Zeichens ihnen zugewendeter frommer Wunsch den Kindern zu ihrem Heile hinreiche, entbehrt alles Grundes in Schrift und Tradition; vielmehr stehen die Väter (wie z. B. Augustinus epist. **166.** oben in §. 7.) ausdrücklich dafür, daß den unmündigen Kindern Heil und Seligkeit nur durch die Wassertaufe zugewendet werden könne. Auch die Kirche weiß nichts von diesem Ersatzmittel der Taufe. Auf dem Concilio Tridentino fand jene Meinung einzig an dem Augustiner-General Siripandi einen Vertheidiger; von allen übrigen Vätern dieses Concils wurde sie verworfen, jedoch nicht feierlich verdammt. Pallav. hist. Conc. Trid. l. 9. c. 8. n. Aber Papst Pius V. ließ dieselbe aus Cajetan's Werken ausstreichen, und gab dadurch zu erkennen, daß er sie für falsch oder doch mindestens für unwahrscheinlich gehalten habe. Es fehlt uns daher an allen Gründen anzunehmen, daß es für die unmündigen Kinder ein Ersatzmittel der Taufe gebe; woraus dann von selbst folgt, daß die ohne die Wassertaufe dahinsterbenden Kinder, weil nicht befreit von der Erbsünde, auch nicht zur ewigen Seligkeit gelangen. Warum aber Christus die Wassertaufe als Mittel der Befreiung von der Erbsünde, wobei so viele Kinder nicht von dieser Sünde befreit und daher auch nicht zur übernatürlichen ewigen Seligkeit gelangen, angeordnet habe, darüber hat die Dogmatik in der Abhandlung über die Gnadenwahl zu sprechen, worauf ich hier der Kürze wegen verweise.

Anmerkung. Die Taufe ist nach verkündigtem Evangelium (Conc. Trid. sess. 6. cap. 4 de justific.) das (ordinäre) Mittel der Rechtfertigung aus der Sünde (besonders der Erbsünde) und also auch der Beseligung. Welches war denn nun dieses Mittel vor verkündigtem Evangelium, und zwar zunächst in

der Periode des positiven Gesetzes (von Abraham bis Christus)? War es die Beschneidung oder sonst ein im (mosaischen) Gesetze vorgeschriebener Ritus? Das meinen wirklich Augustin und Papst Gregor d. Gr., welcher letztere lib. 4. Moral. cap. 3 sagt: „Quod vero apud nos valet aqua baptismatis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus virtus sacrificii, vel *pro his, qui ex Abrahae stirpe prodierant, mysterium circumcisionis.*" Allein daß die Beschneidung ein Mittel der Befreiung von der Sünde sei, davon weiß die h. Schrift nichts. Nach I. Mos. 17, 11, wo ihre Einsetzung erzählt wird, soll sie ein Zeichen des Bundes sein, den Gott mit Abraham und dessen Nachkommen geschlossen. Und der Apostel Paulus sagt an verschiedenen Stellen seiner Briefe ausdrücklich, weder die Beschneidung, noch sonst ein Ritus des A. B. (z. B. irgend ein im Gesetze vorgeschriebenes Opfer) habe eine rechtfertigende Kraft besessen. Auch Justin der Märterer (Dialog. cum Tryph. Iud.), Epiphanius (haeres. 30), Chrysostomus (homil. 39 in genes.), Tertullian (cont. Iud. cap. 3), Ambrosius (lib. 1 de Abrah. c. 4), Hieronymus (in cap. 3 ad Gal.) und überhaupt alle Väter vor Augustin*) läugnen geradezu, daß die Be-

*) Augustinus war der erste, welcher die Beschneidung als das von Gott im A. B. angeordnete Mittel der Rechtfertigung behauptete, und zwar auf den Grund von I. Mos. 17, 14: „Masculus, cujus praeputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo; quia pactum meum irritum fecit;" zumal da er mit LXX zu circumcisa non fuerit den Zusatz „octavo die" las. Er meinte nämlich unter der „Ausrottung der Unbeschnittenen aus ihrem Volke" die ewige Verdammung der am achten Tage nach ihrer Geburt nicht beschnittenen Kinder, und unter jenem „Bunde Gottes" den mit Adam geschlossenen Bund, den solche Kinder nur durch die Erbsünde, womit sie geboren würden, brechen könnten, verstehen zu müssen. Allein jener Zusatz findet sich nicht im Hebräischen und Chaldäischen, so wie auch nicht in der Vulgata; mithin ist keine Nöthigung vorhanden, die Stelle von neugebore-

schneidung von Gott den Juden in opus salutis aut iustitiae (in salutis praerogativam, wie Tertullian am a. O. sagt) sei vorgeschrieben worden. Endlich wäre die Beschneidung doch nur für das männliche Geschlecht (und noch nicht einmal für das ganze männliche Geschlecht, weil sie erst am achten Tage nach der Geburt vorgenommen wurde, und mithin die Knäblein, die vor dieser Zeit starben, davon ausgeschlossen waren) ein Befreiungsmittel von der Erbsünde und daher immer nur ein sehr mangelhaftes gewesen. Stand denn nun aber den Menschen vor Christus, sowohl in der Periode des positiven als in der Periode des Naturgesetzes, gar kein Befreiungsmittel von der Erbsünde zu Gebote, oder war ihnen keines nöthig? Die Erwachsenen konnten unstreitig durch eine wirksame Liebe Gottes von der Erbsünde (auch von ihren wirklichen Sünden) befreit werden. Wie es sich aber in dieser Hinsicht mit den unmündigen Kindern verhielt, wissen wir nicht, weil die Offenbarung darüber schweigt *); das aber können wir mit Sicherheit

---

nen Kindern zu verstehen, und also auch nicht von der ewigen Verdammung solcher Kinder, falls sie nicht am achten Tage beschnitten würden. Und sehen wir die Stelle recht an, so ist offenbar von solchen Kindern gar keine Rede, sondern von Erwachsenen männlichen Geschlechtes, die sich nicht wollen beschneiden lassen, (es wird also der Fall angenommen, daß ein von Israelitischen Eltern Geborener in seiner Kindheit aus welcher Ursache immer, nicht beschnitten worden); und es wird da gesagt, daß solche, eben weil sie den von Gott mit Abraham geschlossenen Bund nicht halten und darum auch keine Verehrer des wahren Gottes sein wollen, aus ihrem Volke ausgerottet, d. h. getödtet, oder doch wenigstens von ihrem Volke ausgeschlossen werden und keinen Theil an den Verheißungen, die Gott diesem Volk gab, haben sollen. Von einer Verdammung jener Menschen wegen der Erbsünde und von einer Befreiung derselben von dieser Sünde durch die Beschneidung ist also in der Stelle gar keine Rede, selbst wenn man sie von den neugebornen Kindern verstehen wollte. Jener Ansicht des h. Augustinus folgten übrigens, außer dem genannten Gregorius Magnus, später Venerabilis Beda, lib. 1. in Luc. c. 8., Innozenz IV. cap. *majores*, de Baptismo (lib. 3. decretal. tit. 42. c. 3.) und viele Theologen.

*) Die Theologen sind deßwegen auch in ihren Meinungen sehr

behaupten, daß Gott hinsichtlich der in jener Periode dahin gestorbenen unmündigen Kinder keinen Beschluß gefaßt habe, der mit seiner Weisheit und Güte in Widerspruch wäre. Werden doch nicht einmal jetzt, wo die Taufe das Mittel der Rechtfertigung ist, die Kinder, welche ohne dieselbe dahin sterben, nicht positiv verdammt, sondern nur von der übernatürlichen Glückseligkeit ausgeschlossen; wobei immer noch besteht, daß sie einer natürlichen Glückseligkeit, soviel sie einer solchen Glückseligkeit fähig und dafür em-

---

getheilt. Zwar in Bezug auf die Periode des positiven Gesetzes (von Abraham bis Christus) stimmen die Meisten dahin, daß die Eltern, weil es ihnen überlassen war, durch irgend ein Sacrament ihren neugeborenen Kindern zu Hülfe zu kommen, höchstwahrscheinlich die von Gott vorgeschriebene Beschneidung derselben am achten Tage in frommem Glauben als Heilsmittel angewendet hätten. In Bezug auf die Periode des Naturgesetzes sind sie aber weniger einstimmig. Einige, wie Ledesma und Vasquez, meinen mit Durandus in lib. 4. sent. dist. 1. q. 2. und Dominicus Soto in lib. 4. dist. 1. q. 2. art. 13. concl. 5., während dieser Periode sei den Kindern gar kein äußeres Heilsmittel (Sacrament) nöthig gewesen, der innere Glaube der Eltern habe zu deren Heile hingereicht. Derselben Meinung scheinen auch schon mehrere Väter gewesen zu sein, wie Tertullian de bapt. cap. 13., Gregorius Magnus an der oben angef. Stelle, Bernardus epist. 77. c. 1. und selbst Thomas v. Aquin 3. p. q. 70. art. 4. ad. 2.; obwohl dieser Letzte es als wahrscheinlich zuläßt, daß die gläubigen Eltern auch Gebete gesprochen oder irgend eine Segnung bei ihren Kindern gebraucht hätten. Andere Theologen halten mit Suarez dafür, daß zwar irgend ein Sacrament nöthig gewesen, daß aber dasselbe durch kein positives göttliches Gesetz bestimmt, sondern von den Eltern selbst aus Antrieb Gottes gewählt und angewendet worden sei. Auch der h. Augustinus deutet die Anwendung irgend eines äußern Zeichens zum Heile der unmündigen Kinder in der Periode des Naturgesetzes als nothwendig an, wenn er lib. 5. cont. Julian. c. 11 schreibt: „Nec ideo tamen credendum est, et ante datam circumcisionem famulos Dei, quandoquidem eis inerat mediatoris fides in carne venturi, nullo sacramento ejus opitulatos fuisse parvulis suis: quamvis quid illud esset, aliqua necessaria causa scriptura sacra latere nos voluerit.“ Der Verfasser des Artikels „daß und in wie fern die Taufe nothwendig zum Heile ist“ in der Zeitschr. für Philos. u. kath. Theol. 6. H. S. 203 ff. meint dagegen weder den Menschen in der Periode des Naturgesetzes, noch denen in der Periode des positiven Gesetzes sei ein äuße-

pfänglich sind, die sie auch nichts vermissen läßt, theilhaftig werden: welcher Meinung bekanntlich auch der h. Thomas v. Aquin war ....

---

res Sacrament nothwendig gewesen; sondern allen sei die Gnade der Wiedergeburt geschenkt worden, die derselben kein Hinderniß legten, was aber die unmündigen Kinder nicht konnten. Auch für die christliche Periode beschränkt derselbe die Nothwendigkeit der Taufe in mancherlei Fällen.

Recensionen.

Hieronymus Savonarola und seine Zeit. Aus den Quellen dargestellt v. A. G. Rudelbach, Dr. d. Phil. Hamburg, Perthes. 1835.

Girolamo Savonarola, aus großen Theils handschriftlichen Quellen dargestellt von Fr. Karl Meier, außerord. Prof. d. Theol. zu Jena. Berlin, Reimer. 1836.

Savonarola, ein Gedicht von Nicolaus Lenau, Stuttgart und Tübingen, Cotta. 1837.

Wenn die wissenschaftliche Aufmerksamkeit in kurzen Zeiträumen immer wieder auf einen und denselben Gegenstand sich richtet, und einer der begabtesten, hellsehendsten Geister der Nation ihn zum Stoffe der dichterischen Darstellung gewählt; so ist es sicher nicht ein Spiel der Willkühr und des Zufalles zu nennen, sondern weist auf einen innern Zusammenhang mit den Bestrebungen und Bedürfnissen der Gegenwart hin, und nur wenn es gelingt, diesen Zusammenhang, und dergestalt auch die wahre Bedeutung jenes Objectes für die Weltgeschichte klar und sicher zu ermitteln, wird es möglich, ein grundhältiges Urtheil über die Höhe des Standpunctes abzugeben, von dem die vorhandenen Darstellungen ausgegangen, die Treue ihrer Auffassung und die Richtigkeit der Folgerungen, die sie aus derselben gezogen.

Die göttliche Vorsehung geht mitten durch die Geschichte, und bestimmt jeder Zeit und jedem Volke, wie jedem Einzelnen in ihnen, die Aufgabe, die zu erfüllen ist; sie wandelt den unabänderlichen Gang, aber dem, an den

ihr Ruf ergangen, ist die Erfüllung des beschiedenen Theiles zum Segen, die Nichterfüllung zum Fluche geworden, der sich fortspinnt viele Geschlechter durch. Ob Adam fiel, ob bestand, ob die Verehrung des Einen Gottes oder das Heidenthum herrschend wurde, ob Israel den Messias erkannte oder verwarf, ob der Orient einging in die ethischen Forderungen und die rechtgläubige Fortentwickelung des Christenthums, das große Ziel des Geschlechtes: die Erlösung und Heiligung und die Erkenntniß beider, steht unerschütterlich fest; aber mit dem Nichtbestehen jener großen Proben, trat die Sünde und das Uebel, die Theilung der Völker und der Sprachen, die Zerstreuung und Verwerfung Judas, die factische Ausstoßung des Orients aus der lebendigen Fortentwickelung, der progressiven Bewegung der Geschichte ein.

Solch eine große Aufgabe war nun auch dem 14. und 15. Jahrhunderte nach Christo geworden. Die vorausgehende Zeit hatte ihnen ein vollständiges System der christlichen Lehre überliefert, durch sorgsamen Fleiß und kühnen Scharfsinn bis in das kleinste Detail bestimmt und ausgeführt, in Einklang gebracht mit allem, was an geschichtlichen Erfahrungen, naturhistorischen Kenntnissen und philosophischen Ueberlieferungen sich zum Vergleiche dargeboten hatte. Das Gebäude der hierarchischen Ordnung war in sich fest begründet und abgeschlossen und selbst vielfältig in dem festgestellt, was das Verhältniß zum Staate und dessen Gewalten betraf; letzterer hatte ebenfalls begonnen, eine organische Gliederung und Regelung zu erhalten, und was allmählig als Gewohnheit herrschend geworden, in Gesetz und Satzung auszusprechen, zu ergänzen, unter sich und mit der Richtung des Ganzen harmonisch zu gestalten und systematisch zu ordnen. Die Elemente, die sich feindlich gegen die herrschende Ordnung der Dinge erhoben hatten, der Geist des Unglaubens, des Hochmuthes, der alle organische Vermittelung zwischen sich und dem Erlöser verschmäht, war in Italien und Süd=

frankreich niedergerungen worden, und auf seinen Trümmern hatte die christliche Mystik, der Geist der Demuth und des Gehorsams, verbunden mit dem glühendsten Streben nach Verständniß der heiligen Wahrheiten, in den Orden der h. Franciscus und Dominicus sich erhöht. Auch die eigentliche christliche Poesie war erwacht und hatte in den deutschen und nordfränkischen Minnesängern, sowie in einigen der Provençalen und Italiener sich tief und innig kund gegeben, ja in Dante waren Glauben, Kunst und Wissenschaft zum erstenmale und doch in wunderbarer Kraft und Herrlichkeit, einträchtig zusammengetreten. Es waren also, bei allen Abirrungen im Einzelnen, die Umrisse des christlichen Haushaltes klar und unverkennbar herausgebildet worden, und hatten volle Anerkennung gefunden.

Wer hätte nun nicht glauben sollen, daß eine Zeit, die ein so reiches Erbe überkommen, das Höchste erreichen werde, was dem Menschen, so lange die Geschichte nicht abgelaufen, hienieden in der Gestaltung der irdischen Verhältnisse gegönnt ist — und doch war es nicht also! Auf jene Jahrhunderte der Herrschaft des Glaubens, der christlichen Wissenschaft und Poesie folgten Jahrhunderte des Zerfalls, der Spaltung und Zerrüttung, deren traurige Folgen, von einem Gebiete zum andern, vom religiösen zum politischen fortwuchernd, noch jetzt verheerend über der Erde schweben. Die Wissenschaft der Kirche zerfiel in leere, bedeutungslose Subtilitäten, selbst ihr lebendiges Wort wurde roh, formlos und barbarisch. Ihr zur Seite erhob sich eine andere, eine heidnische Wissenschaft, welche auf die Formeln der alten Griechen- und Römerweisen schwur und nur nothgedrungen, aus Furcht vor dem Gesetz, hie und da den Ausdruck des christlichen Symbols bewahrte. Die hierarchische Ordnung wurde gelöst, der Mittelpunct verletzte vielfach die eigene ethische Würde, überschritt sein Recht, drohte die Peripherie in ihrer Subsistenz zu vernichten, spaltete und theilte sich endlich in sich

selbst, und so kam es, daß auch die Peripherie zu wiederholten Malen sich von ihm ablöste und sich feindlich entgegen, ja über ihn stellte, ja in einem furchtbaren Kampfe (dem Hussitenkriege), dem die Orthodoxie nicht durch Sieg, sondern nur durch Vergleich sich entzog, war das Gebäude der christlichen Hierarchie in ihrem innersten Fundamente, der Idee der Vermittlung selbst, angegriffen worden. Die weltliche Macht hatte ihr offen abgesagt, und begann für ihre Wirksamkeit eine ganz andere Grundlage zu suchen. Das römische Recht wurde herrschend und unterbrach die naturgemäße Fortbildung der altgermanischen, christlichen Institutionen. — Der Organismus löste sich und ging in anorganische Vereinzelung (wie in Deutschland) oder mechanische Einheit (wie in Frankreich) unter. Die Poesie wurde unchristlich, ausgelassen, ein Zug der Satyre und Ironie wurde vorherrschender Charakter. Die große Mehrzahl des Volks verlor Sinn und Bedeutung der Lehre, in äußerlichen Werken, in Formeln und Zeichen war das enthalten, was man Glaube nannte. Kühner als je, und weit verbreiteter, ja selbst im Schooße der Kirche geduldet und beschützt, erhob sich das alte Streben, ohne Beachtung des äußern Organismus, in und durch sich selbst die Seligkeit sich anzueignen, man verwarf die Kirche und das Priesterthum, daß Sacrament als opus operatum gerade als wenn, nach jenem alten scholastischen Satze, es pure Willkühr gewesen, das Christus Mensch geworden und alles Menschenlose mit uns getheilt und eine bestimmte abgeschlossene Gemeinde gegründet habe, und dem Himmel jedes andere Mittel der Erlösung und Heiligung zu Gebote gestanden hätte und noch stände. Also leere Logomachie, verwerflicher Paganismus, Werkheiligkeit und Mysticismus, democratische Tendenzen und starrer Absolutismus, dies waren die Momente, in welche jene große Einheit des Glaubens und Wissens schmählich zerfiel, kein neuer Fortschritt, kein neuer Erwerb wurde auf diesem Gebiete gethan, die großen Mittel, welche das

nahe gerückte Alterthum, die Entdeckung neuer Erdtheile und Meeresgebiete darboten, wurden nicht beachtet oder mißbraucht, und so war es kein Wunder, daß jene Jahrhunderte an dem Erbtheile der Väter zehrten und dasselbe nicht ungeschmälert den Enkeln zu überliefern vermochten.

In diese Zeit, ganz nahe ihrem Ende, da wo eine Heilung zum dringendsten Bedürfnisse geworden, das Wort: reformatio in capite et membris, worunter nicht bloß die Herstellung verfallener Zucht, ein Palliativ für einige Jahrzehende, gemeint sein konnte, durch alle Länder und Völker ertönte, wo die eiternde Wunde abermals zum unheilvollen Brande auszuarten drohte, fällt das Wirken Savonarola's.

Er wurde geboren zu Ferrara am 21. September 1452; sein Bildungsgang war der gewöhnliche jener Zeit, er lernte die Scholastiker kennen, unter denen besonders der h. Thomas von Aquin ihn anzog, und auch Plato, der damals in der Rathlosigkeit des Gedankens von neuem die Liebe und Anhänglichkeit Vieler an sich fesselte. Im 23. Lebensjahre verließ er heimlich das Haus seiner Aeltern und trat in den Orden der Dominicaner. Merkwürdig ist, daß er anfänglich entschlossen war, nur Laienbruder zu werden, um ungestörter den Andachtsübungen sich widmen zu können; die aristotelischen Studien der Mönche waren ihm ein Gräuel. Als die Verhältnisse diese Absicht verschwinden ließen, die Bestimmung der Obern ihn sogar zum Vortrage des verhaßten Gegenstandes berief, war es doch stets das religiöse und nicht das scientifische Interesse, was er in den Vordergrund stellte, und immer wieder, wo er nur konnte, wandte er sich zu seinem Lieblingsstudium, jenem der Bibel hin. — Als Prediger war er nicht glücklich, Vortrag, Stimme, Anstand fehlte, selbst als Kriegsereignisse ihn 1482 auf kürzere Zeit nach Florenz riefen, gewann er kein Publicum.

Da zog er sich, wie es scheint, in tiefere Einsamkeit zurück, und hier war es, wo ihm die Aufgabe lebendig

wurde, zu der er sich berufen glaubte. Das Elend jener Tage hatte ihn seit langem tief ergriffen. Das eigene Bewußtsein, das Studium der Bibel, die Geschichte der Kirche lehrte ihn, so könne es nicht bleiben, der Frevel fordere die göttliche Gerechtigkeit heraus, und immer fester gestaltete sich in ihm der Gedanke, in allen Lebens-Beziehungen stellte er ihm sich dar, er ward zum magnetischen Zuge, zur Eingebung, wie er wähnte: die Strafe stehe in nächster Nähe hervor, und war es nun tiefere Einsicht in die politischen und kirchlichen Verhältnisse, Schlüsse aus der Analogie mit dem einst Geschehenen, divinatorische Ekstase, wie er selbst behauptete, kurz, ihm schien klar zu werden, woher und auf welche Weise das Strafgericht sich bereite. — So stand es in seinem Innern, als er nach dem Wunsche Lorenzo's von Medici, den Pico von Mirandola auf S. aufmerksam gemacht hatte, im Jahre 1489 für immer in das Kloster St. Marco zu Florenz berufen wurde.

Am 1. August dieses Jahres begann er daselbst die Reihe seiner reformatorischen und prophetischen Predigten, und die Wahrheit seiner Schilderungen von den Freveln jener Zeit, die Kraft und Einfachheit, die biblische Haltung seiner Worte erschütterte die Menge und erwarb ihm begeisterte Anhänger und Freunde. — Lorenzo von Medici würdigte er keines Besuches. Es war nicht bloß der Beschützer der neuen heidnischen Weisheit, den er in ihm verwarf, sondern der Grund lag zumeist in der democratischen Richtung des Predigers, der in der christlichen Gemeinde unter dem Gesetze der Gnade nur die Herrschaft der Edelsten und Reinsten, und sonst keinen ererbten oder wie immer auf natürlichen Interessen erhobenen Primat anerkannte.

Als er endlich auf wiederholten Ruf an dem Todtenbette Lorenzo's († 8. April 1492) erschien, verlangte er als Bedingung der Absolution dreierlei von dem Sterbenden: den lebendigen Glauben, die Wiedererstattung alles

nicht rechtmäßig Erworbenen, die Wiederherstellung der alt-republicanischen Verfassung von Florenz. Das Erste und Zweite gelobte Lorenzo, bei dem Dritten wandte er das Haupt ohne Antwort ab.

Mit dem Tode Lorenzo's fühlte S. nun oder nimmer sei der Punct nahe, seine reformatorischen Pläne in's Leben einzuführen, hatte er doch schon früher mit dem Tode Lorenzo's eine Staatsumwälzung in Florenz prophezeiht *); aber zuerst war Noth, sich im Innern seines Klosters Raum zur Bewegung zu schaffen. Darum wurde die Verbindung desselben mit der lombardischen Congregation nach erwirkter Zustimmung des Papstes Alexander VI. (22. Mai 1493) gelöst, strengere Zucht eingeführt, die geistige Thätigkeit, die künstlerische und technische Wirksamkeit nach Kräften gesteigert **). Rasch wuchs die Zahl der Glieder, mehrere toscanische Klöster schlossen sich der neuen Verbindung an, und als Savonarola im Jahre 1494 neben seiner bisherigen Würde als Prior von St. Marco noch Generalvicar der Congregation wurde, hatte er das mächtigste und wirksamste Werkzeug zur Erreichung seiner Zwecke gewonnen. Jetzt wurde er heftiger in seinen Predigten, trat schärfer mit seinen Visionen heraus, wies unumwundener auf bestimmte Personen und Stände als Gegner seiner Ansicht hin, und als Karl VIII. von Frankreich, wie S. lange vorhergesagt, in Italien einbrach, Pietro von Medici, der schwache Sohn des großen Lorenzo, aus Florenz vertrieben wurde (9. November 1494), endlich auch König Karl nicht ohne Zuthun S.'s die von ihm geängstigte Stadt verließ, da glaubte der Prediger, der schon seit lange die Seele der Bewegungen gewesen war, der längst erwartete Augenblick sei gekommen. In den letzten Tagen des Novembers versammelte er das Volk, mit Ausschluß der Frauen, im Dome, und stellte die

*) Compend. revelatt. pag. 17. 27.
**) Der berühmte Maler Fra Bartolomeo war Laienbruder zu S. Marco.

Volksregierung, als die für Florenz angemessenste dar, unter der Voraussetzung jedoch, daß das Evangelium als Maaß und Regel des bürgerlichen Lebens und der gesammten Gesetzgebung gelte *).

Am 23. December 1494 trat die neue Verfassung in Wirksamkeit, und nun war ein zweiter Punct der Prophezeihungen S.'s erfüllt, daß von Florenz die neue Reform des Staates und der Kirche beginnen werde, wenn gleich sich in Kurzem herausstellte, wie wenig in einer italienischen Stadt des 15. Jahrhunderts die Zügellosigkeit der Democratie mit dem Ernste des Evangeliums sich vertrage. Die Leidenschaftlichkeit der Anhänger S.'s zeigte sich durch die öffentliche Verbrennung aller Gegenstände des Luxus, durch die feierlichen Tänze, mit denen sie nach alter Geißler-Sitte ohne Unterschied des Standes und Geschlechtes durch die Straßen zogen; der Haß der Gegner entbrannte immer höher, wandte sich zunächst gegen Savonarola, seine Anmaßung, seine allzu hohen Pläne.

Dieser aber ging nun, im Triumph der ersten Erfolge, unaufhaltsam seinem letzten Ziele entgegen, der Umbildung aller politischen Verhältnisse Italiens, ja der gesammten Gestaltung der Kirche selbst. Immer offener und schärfer wurden seine Angriffe gegen den äußern Cultus, die todten Werke, den Lebenswandel der Geistlichkeit, das canonische Recht, die Einmischung heidnischer Elemente in das Christenthum, doch erst das S c h w e r t und dann der G e i s t, mit Blut müsse der Acker gedüngt werden, auf dem die neue Saat emporkeimen solle. Wenn er auch selbst nicht zu Gewaltschritten aufrief, so wies er doch diese als be-

*) Vgl. Compend. revelatt. 33. Uebrigens lag auch bei S. die alte aristotelisch-scholastische Idee vom Staate, als einer Gesellschaft zum Schutze des Rechts, wo die Regierung bloß der Bevollmächtigte der Gesammtheit ist, zu Grunde. Der Vorzug, den diese Vorstellungsweise der Monarchie gab, wurde dadurch beseitigt, diese tauge nicht für das geistig bewegte, kühne und lebhafte Volk von Florenz, und widerspreche dem Herkommen. Vgl. S.'s Discorso circa il regimento e governo dello stato. Londra. 1765.

vorstehend, als unumgänglich nothwendig nach, und an ihm fehlte es nicht, wenn damals kein Attila aufstand, um als Geißel Gottes die Völker zu verheeren*). Auch sandte er Briefe aus, erst an den König von Frankreich, und später an den Kaiser, die Könige von Spanien, England, Ungarn, worin er sie für das Reformationswerk zu begeistern suchte, sie zur Berufung eines allgemeinen Concils aufforderte, und behauptete, daß die Kirche ohne obersten Bischof sei, indem Alexander VI. nicht sowohl seiner erkauften Wahl, als seines durchaus unchristlichen Sinnes wegen gar nicht Papst sein könne.

Fast gleichzeitig mit diesen letzten Schritten S.'s, am 21. Juli 1495, war an ihn, mit Berufung auf die Kraft des heiligen Gehorsams, eine Einladung nach Rom ergangen. Der Papst wolle — hieß es in dem höflichen als an das eigentliche Haupt einer mächtigen Republik gerichteten Schreiben — da er erfahren, daß S. Zukünftiges verkünde, und dieses nicht eigener menschlicher Weisheit, sondern göttlicher Offenbarung öffentlich beimesse, wie es seines Hirtenamtes sei, mit ihm sich besprechen. — S. entschuldigte sich mit schwankender Gesundheit, Nachstellungen seiner Feinde, Sorge um den Staat, aber von diesem Augenblicke rüstete er sich zum entscheidenden Kampfe, und gab in seinen Predigten jede Mäßigung auf, die er bisher gegen Rom beobachtet, die ärgsten Schmähungen gegen die geistlichen Obern gingen von ihm aus, öffentlich, vor dem dicht gedrängten Volke*).

Eine zweite ernstere Berufung nach Rom, im October 1496, die ihm, bis er gehorchte, alles Predigen untersagte, für Befolgung dieses Verbotes das gesammte Klo-

*) Prediche sopra alquanti Salmi ed Aggeo — diversi Salmi — Job.

**) Das gewisse Schwanken, das in seinem Character lag und sich später noch deutlicher zeigen wird, äußerte sich übrigens auch um diese Zeit im Briefe an seine Freunde, den J. Fr. Picus in seinem Leben S.'s II. 197 aufbewahrt hat, und worin er läugnet, von Sr. Heiligkeit und den Cardinälen Uebels gesprochen zu haben.

ster verantwortlich machte, dasselbe vorläufig der lombardischen Congregation wieder einverleibte, auf Entfernung einiger der vorzüglichsten Anhänger S.'s aus dem Kloster drang, und den Generalvicar der erwähnten Congregation zur nähern Untersuchung der Sache bestimmte, blieb ebenfalls ohne Erfolg, ja S. sandte eine Vertheidigungsschrift in die Welt, worin er das Zurückweisen seiner Prophezeihungen als das Zeichen eines der göttlichen Gnade nicht theilhaften Gemüthes erklärte, und gerade um diese Zeit, am 26. October 1496, als es sich darum handelte, den an die Republik ergangenen Befehl Kaisers Maximilian, in dem langwierigen Streite gegen Pisa Recht vor ihm zu suchen, zurückzuweisen und seiner Gewaltdrohung Widerstand zu leisten, hielt er vor der Signoria und dem Volke eine Predigt im Dome, heftiger als je, und auch die Predigten, die er damals im Advente und der Fastenzeit (bis nach Ostern 1497) gehalten, in so unvollständiger Gestalt sie uns aufbewahrt worden, zeigen, daß seine Leidenschaftlichkeit kein Maaß mehr kannte. Das ganze Papstthum als solches, seine gesammte Geschichte griff er an, die Autorität selbst war es, die er wegzutilgen strebte. Als endlich die Unternehmung des Kaisers gegen Florenz mißglückte, da hatte sein Ansehen keine Grenzen, die Signoria wies die Aufforderung des Papstes, S. zur Verantwortung nach Rom zu senden, entschieden zurück.

Zwar wurde nun am 12. Mai 1497 zu Rom eine päbstliche Excommunicationsbulle gegen S. publicirt, aber Niemand wagte es, sie zu Florenz zu verkünden. S. selbst und seine Freunde aller Orten bestritten die Rechtmäßigkeit der Verdammung, man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen, sagte er, er solle nicht reden, aber er könne nicht schweigen, denn das Verderben, der Untergang der Kirche fordere ihn unwiderstehlich zur Predigt auf, auch predigte er wirklich wie einer, der das Höchste wagt, weil er vor dem Aergsten keine Furcht gekannt, und seine

Gewalt auf die Häupter der Regierung war so groß, daß sie den Erzbischof, der S. das Predigen im Dom untersagen wollte, seines Amtes eigenmächtig zu entsetzen wagten.

Mittlerweile war aber in der Republik Manches vorgefallen, was dem Einflusse S.'s hemmend entgegentrat. Die Gutgesinnten, Gemäßigten empörte, daß fünf der edelsten Bürger, einer Verschwörung zu Gunsten der Medici angeklagt, mit Verwerfung der von ihnen eingebrachten, nach Recht und Herkommen gestatteten Berufung an den großen Rath, von seinen Anhängern, der herrschenden Faction, zum Tode verurtheilt worden waren. Die Jüngeren, Lebenslustigen verdroß die mönchische Ascese, der Sittenzwang, unter welchem der gewaltige Reformator die Stadt gefangen hielt, endlich hatten die politischen Verhältnisse Italiens sich so gestaltet, daß ein engeres Anschließen an den päbstlichen Stuhl unumgängliches Bedürfniß wurde, und diesem stand das Treiben und die gesammte Geistesrichtung S.'s als unvermeidlicher Anstoß entgegen. So kam es, daß im März 1498, als eine neue Signoria gewählt wurde, die Mehrzahl aus Gegnern des Predigers bestand, und rasch hintereinander zuerst das Verbot der Predigt im Dom, und am 17. März 1498 das gänzliche Verbot seiner Predigten erfolgte. Doch war seine Parthei noch immer höchst bedeutend, besonders das gemeine Volk hielt fest an ihn, und als er am 18. März zum letztenmale die Kanzel bestieg, mochte es wohl viele erschüttert haben, als er in glühender Rede Florenz züchtigte, daß es ihn verworfen, das eigene Seelenheil aus Menschenfurcht dahingegeben.

Doch auch das Vertrauen des Volkes sollte wankend gemacht werden. Dominico de Pescia, der eifrigste Anhänger S.'s, hatte übernommen, man weiß nicht, ob herausgefordert oder herausfordernd, die Wahrheit der Prophezeiungen seines Meisters und die Ungültigkeit seiner Excommunication durch die Feuerprobe zu erweisen. Nicht ohne Billigung S.'s geschah dieser Schritt, ja Dominicus

mochte nur dem Beispiele desselben gefolgt sein, der oft darauf hingewiesen hatte, daß übernatürliche Beweise seiner Behauptungen nicht ausbleiben würden, ja der wenige Tage zuvor vor einer großen Menge Volkes, das Sacrament in der Hand, auf den Balcon der Kirche S. Marco getreten war, und von Gott ein schweres Zeichen der Mißbilligung und Strafe gefordert hatte, wenn er Unwahrheit geredet habe. Der 7. April wurde zum Tage der Probe bestimmt, und das Volk hatte sich zahlreich zu dem seltenen Schauspiele versammelt, das überdieß die Glorie seines Lieblings über jeden Angriff hinausstellen sollte. Allein die Probe kam nicht zu Stande, und mit Hin- und Herreden vergieng der Tag. Die kirchlich Gesinnten hatten mehrere Einreden gemacht, besonders als Dominico das Sacrament oder ein Crucifix mit in die Flamme nehmen wollte, sei es, daß sie selbst diese Schaustellung zu hintertreiben suchten, wie denn selbst einige Tage später von Rom die Botschaft einlief, der Papst habe diese Probe als unzulässig und dem canonischen Rechte zuwider untersagt, oder daß, wie die Mehrzahl der Geschichtforscher behauptet, diese Einrede von Hieronymus und seinem Anhange zur Hintertreibung der Sache benutzt wurde *). Genug, die getäuschte Erwartung des Volkes

---

*) Maier behauptet, die Botschaft von Rom sei absichtlich zu spät angekommen, weil Rom wußte, die Feuerprobe werde durch die Umtriebe seiner Anhänger verhindert werden; allein da es nur von S. abhieng, Dominico ohne Sacrament und Crucifix in's Feuer gehen zu lassen, so konnte in Rom diese Sicherheit nicht vorhanden sein, und wenn sie vorhanden gewesen wäre, so hätte es ja der Fall des Gegners noch auffallender machen können, wenn es — freilich gegen die wiederholten Vorschriften des canonischen Rechtes — das von ihm angebotene und nicht gelieferte Beweismittel als ein zulässiges anerkannt hätte. Wenn Maier endlich nach dem Vorgange der Anhänger S.'s die Sache so darstellt, als wenn auch von Seite der Kirchlich-Gesinnten irgend Jemand zur Herstellung eines abfälligen Gegenbeweises der Feuerprobe hätte unterzogen werden sollen, so mag wohl ein roher Eifer ein solches Anerbieten gemacht haben, allein in der gerichtlichen Uebereinkunft, die der Probe vorausgegangen war, blieb dasselbe jedenfalls unbeachtet, und es han-

erklärte sich laut gegen das bisher angebetete Idol, bereits auf dem Rückwege nach St. Marco wurde S. von vielen Seiten beschimpft, mit Schlägen und Steinwürfen verfolgt, und nur die ernste Entgegnung seiner Begleiter konnte ihn vor ärgerer Mißhandlung bewahren.

Schon in der gerichtlichen Uebereinkunft, die jener Probe vorausgegangen, war bestimmt worden, daß im Falle eines unglücklichen Ausganges S. als Aufrührer erklärt und aus Florenz verwiesen werden solle.

Als daher den Tag nach jenem verunglückten Drama ein Volkstumult ausbrach, in welchem mehrere Bürger von der Hand des Partheihasses und der Familienrache fielen, die Kirche St. Marco der Schauplatz des blutigsten Kampfes wurde, im Kloster selbst Waffenvorräthe sich zeigten, wurde noch in der Nacht dieses Tages Savonarola nebst Dominico de Pescia und Silvester Maruffi unter sicherer Bedeckung vor die Signoria geführt, und nach einem kurzen Verhöre, in welchem S. die Wahrheit alles dessen, was er bisher gepredigt und vorhergesagt, bekräftigte, in abgesonderte Gefängnisse gebracht, Boten wurden ausgesandt, die Kunde des Ereignisses überall hin zu verbreiten, und vom Papste wurde Vollmacht zur Untersuchung gegen S. erbeten.

Das Verfahren selbst, das mittels Beschlusses der Signoria vom 11. April eingeleitet wurde, trug alle Unzukömmlichkeiten an sich, die in dem mangelhaften Inquisitionsprocesse jener Zeit und in der Beschaffenheit der Sache lagen, da nicht verbrecherische Motive, Eigennutz und Tücke, geheime Kunstgriffe, verzweigte Verschwörungen, sondern religiöse Ueberzeugungen, schwärmerische Gefühle, die Kraft des Wortes, eine offen eingeleitete, zum Theile noch in Kraft bestehende Staatsreform, und endlich eine auf principielle Fragen zurückführende feindliche Richtung

---

delte sich einzig und allein um den von Seite S.'s herzustellenden Beweis.

gegen die Kirchengewalt, der Beurtheilung vorlagen, Dinge, welche dem weltlichen Richterstuhle von jeher sich entzogen haben. Durch Folter und Zeugenverhör wollten sie neue Thatsachen erforschen, und beachteten die klar ausgesprochenen, vor ihnen liegenden nicht; als falscher Prophet sollte S. sich bekennen oder überwiesen werden, da doch in ihm, wie in seinen Anhängern die lebendigste Ueberzeugung alles dessen lebte, was er verkündigt hatte; als Usurpator, des Strebens nach der Oberherrschaft sollte der verdächtigt werden, dem es von jeher nur um die Herrschaft der, wenn auch einseitig und schief erfaßten Idee zu thun gewesen war. Uebrigens zeigte S. auch in seinen Verhören dieselbe Schwankung, die wir bereits früher in andern großen Momenten, bei der Berufung nach Rom und der Feuerprobe, bemerkt haben; es war, als ob in diesen Augenblicken der Geist, der in dem kirchlichen Organismus lebt, sich ihm drohend und demüthigend gegenüberstellte, daß er vermessen sich, den Einzelnen berufen halte, die Form zu zerschmettern, in die jener sich gefügt. Er drückte sich unbestimmt, ausweichend aus, und gestand, manches aus Ehrgeiz oder Haß gethan zu haben. In Vielem sollen die Acten verfälscht worden sein, doch ist gewiß, daß er die Wahrheit seiner Geständnisse am 19. April vor den Abgeordneten der Brüder zu S. Marco öffentlich bekräftigte, und daß diese eine Gesandtschaft nach Rom sandten, und um Vergebung flehten, S. gefolgt zu haben, „aber so scharfsinnig wäre seine „Lehre, so weise seine Leitung, der Schein seiner Heilig„keit, die Bekehrung so Vieler vom Laster, die Ausrot„tung des Wuchers, der Spielsucht, der Wollust, des „Hasses, die Vereinigung aller Seelen so augenfällig, so „hoch über menschliche Kraft, und seine Weissagung von „solcher Art gewesen, daß, wenn nicht Bruder Hierony„mus selbst mit eigenem Munde das widerrufen hätte, „was er früher als von Gott empfangen gelehrt und auf „die wahrhafteste Weise bezeugt habe, Niemand Anderer

„sie eines Andern hätte überzeugen können, da auf seinen „Befehl jeder von ihnen gerne den eigenen Leib dem Feuer „ausgesetzt hätte.“

Am 22. Mai 1498, nachdem auch päbstliche Commissarien beigezogen, wurde S. und seinen zwei Gefährten das Urtheil verkündet, Tags darauf vollzogen. Sie wurden ihres priesterlichen Amtes entkleidet, von der Kirche als Ketzer erklärt, und von der weltlichen Obrigkeit dem Strange überantwortet, ihre Leichname wurden verbrannt. Manche Züge der Unerschrockenheit werden erzählt, mit der S. sein Leiden überstanden. Merkwürdig ist, daß in seinen Schriften keine eigentlichen Irrlehren, etwa das große Gewicht ausgenommen, das er auf den Glauben im Gegensatze der Werke gelegt, sich vorfinden, und daß von denselben nur einige wenige, und selbst diese nicht unbedingt, (donec emendate prodeant) von der Kirche verdammt worden sind, ja sein eigener Orden scheute sich nicht, ihn offen unter seine großen Männer zu zählen, auch unternahmen zu wiederholten Malen kirchlichgesinnte Männer, wie Bzovius, Rainaldus, Alexander Natalis und Jacques Quetif seine Ehrenrettung *).

Wenn wir nun fragen, worin der Grund von S.'s Verirrungen, von dem Unheile, das er gesäet und geerndet, gelegen, so tritt uns vor allem seine speculative Ansicht entgegen. Dieselbe hält sich zwar im Allgemeinen innerhalb der Vorstellungen seiner Zeit, allein was die Theorie der Erlösung und der Kirche betrifft, leidet sie an einem ganz besondern Gebrechen, oder hat sie vielmehr die Gebrechen der damaligen philosophischen Bildungsstufe weiter

*) Keiner von diesen berühmten Männern hat indessen die Ehrenrettung Savonarola's mit einem solchen Eifer begonnen und mit so großer Geschicklichkeit durchgeführt, als Bartoli (aus dem Dominicaner-Orden) es am Ende des verflossenen Jahrhunderts noch in Florenz ganz unangefochten gethan hat. Seine Apologie Savonarola's ist ein Meisterstück der Beredsamkeit, und zugleich ein sprechender Beweis, welche Freiheit in Italien der Vertheidigung geschichtlich merkwürdiger Männer gestattet ist, auch dann wenn diese auf dem Scheiterhaufen geendet haben. D. R.

ausgebildet. Die Erbsünde ist ihm bloß der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit, diese aber nichts als die übernatürliche Gabe der Unsterblichkeit, Schmerzlosigkeit und gänzlicher Unterwerfung des Leibes unter den Geist; die Idee der Erbschuld, der durch die Sünde Adams eingetretenen Trennung, des Widerspruchs zwischen Gott und den Menschen ist gänzlich verwischt. Eben so ist Christus bloß Arzt, Beispiel, das da factisch die Möglichkeit der Vereinigung des Menschen mit Gott bezeige. Von einer Genugthuung Christi für unsere Schuld und Sünde, und wie diese eben auf dem Naturcharacter, dem Organismus des Menschengeschlechtes, beruhe, zeigt sich nicht die leiseste Andeutung. Dieses Nichtverstehen der Grundbedingung der Erlösung offenbart sich in allen seinen traurigen Folgen, da wo S. von der Kirche spricht. Sie ist ihm eine Gemeinschaft der Glänbigen mittels der Gnade des heil. Geistes; wo Ein Sinn, da ist auch Eine Kirche, und die Verschiedenheit der Kirchen beruht lediglich auf der verschiedenen Intensität der Gnade. Die äußere Kirche hat bloß eine geschichtliche Nothwendigkeit, und ihr Vorbild in der unsichtbaren, daher auch ihre Gebote und Lehren nur insoferne Gültigkeit haben, als sie mit den Eingebungen der unsichtbaren Kirche übereinstimmen. So oft sich erkennen läßt, daß ihre Befehle gegen die Gebote Gottes, zumal gegen das Gebot der Liebe sind, ist nicht bloß keiner verpflichtet zu gehorchen, sondern es ist sogar Sünde, den Befehlen nachzukommen. Auch da, wo er vom Glauben spricht, mit aller Begeisterung, die in ihm geglüht, hebt er doch nie das Vermittelte, das in ihm liegt, das kirchliche Moment, heraus, und er bleibt ihm stets ein unmittelbares Verhältniß des Einzelnen zu Christo.

Und dieser Mangel seiner Ansicht, wie weit hat er ihn geführt! Auch vor ihm waren Strafredner der Kirche und ihrer Fürsten aufgestanden, der h. Bernardus, die h. Brigitta hatten die Verweltlichung der Kirche so tief gefühlt, wie er, allein was sie wollten, war Besserung, Reforma-

tion der Kirche in und durch sie selbst, an die Betheiligten selbst, ermahnend und emporrichtend, wandte sich ihr lebendiges Wort, und nie vergaßen sie ihrer Stellung in der Kirche, als untergeordnete Glieder derselben; bei S. aber ist es die Stimme des Zornes, der Verwerfung, die sich kund gibt, an Unbetheiligte, die weltlichen Mächte, das Volk der Laien, wandte er die Gewalt seiner Rede, sie aufreizend gegen Rom und seine Autorität, sich selbst, den einfachen Ordensmann, vermessen als dem Gesetze der Obern nicht unterworfen, als deren Beurtheiler und Richter hinstellend. Sein Grundsatz, der die äußere Kirche schlechterdings von der innern, die Autorität von der Gesinnung, die Natur in ihrer Gesetzlichkeit von dem Geiste in seiner Freiheit abhängig machte, war folgerecht der des alten Huß und des Engländers Wiclef, daß die Todsünde des Priesteramtes verlustig mache, daß das Gebot, die Weihe, das Sacrament, das von dem Sündigen ausgehe, in sich keine Gültigkeit habe. Dieses ist der Punct, der ihn auch auf politischem Boden zum Democraten stempelte, dieses derjenige, warum die Reformatoren Deutschlands später ihn mit Recht als einen ihrer Vorläufer, als Zeugen für das aufzuführen vermochten, was sie statt der alten Kirche Christi hinzustellen sich bemühten.

Denken wir uns aber S. mit den außerordentlichen Gaben seines Geistes und Herzens, mit seiner wunderbaren Kraft, die Massen zu bewegen und zu leiten, in vollem Einklange mit sich selbst, einen zweiten Bernard oder Franziscus von Assisi, einen größern Ignatius von Lojola kirchlich auftretend, welche Umwälzung hätte er da hervorrufen können, wo das Verderben so weit gediehen war, daß die Sehnsucht nach einer Umkehr allenthalben so glühend, so rücksichtslos hervortrat, wo noch nicht eine unheilvolle, die edelsten Kräfte von beiden Seiten zu ihrer Vernichtung, Vertheidigung und Begrenzung in Anspruch nehmende Spaltung, sich festgesetzt hatte, wo die neuen heidnischen und rationalistischen Richtungen in der Wissen-

schaft, dem Leben und der Kunst noch nicht so erstarrt und erstarkt waren, daß sie dem lebendigen Strome des Glaubens zu widerstehen vermocht hätten.

Aber freilich hätte er dann auch auf das eingehen müssen, was damals als neues, noch nicht dagewesenes Element lebendig sich regte, und allmählig mit unwiderstehlicher Gewalt die Gestaltung der Welt zu umändern begann, aber S., auf seinem beschränkten Standpuncte der Unmittelbarkeit als profanes Menschenwerk weit hinaus außer seiner Bahn und den von ihm gezogenen Schranken der Kirche stellte — wir meinen das subjective Element im Leben und in der Wissenschaft, das eben damals, wenn auch oft auf die wunderlichste und verkehrteste Weise, im dunkeln Bewußtsein seiner Wichtigkeit als höchsten Rettungsmomentes, die edelsten Männer im tiefsten Gemüthe ergriff. Das war die eigentliche Aufgabe jener Zeit: die objectiven Thatsachen mit den subjectiven Anforderungen, den Organismus des Staats, der Kirche, des Lebens mit dem Rechte des freien Geistes auf Anerkennung seiner, als eines sich selbst im Erkennen und Handeln sich bestimmenden Wesens, zu vereinbaren. Das Erbtheil der Väter sollte so enge mit dem eigenen Selbst verwebt werden, daß es durch keine nachfolgende Entdeckung im Gebiete der Natur, keinen weitern Ausblick auf Menschen- und Völkergeschichten, keine aufgetauchte Weisheit vorchristlicher Zeiten, keine wie immer geartete, die Idee entfremdende Mißbildung der Wirklichkeit hätte erschüttert werden können.

Das, was der Mensch so sicher weiß, wie sich selbst, dem kann er nur mit Aufgebung seines Daseins sich entziehen. Er kann ihm factisch untreu werden, im Strudel der Leidenschaft, im Kampfe mit Noth und Bedrängniß, im Augenblicke der Aufregung, aber immer wird es, wie der Polarstern dem Schiffer, als Führer und Lenker der Bahn wieder am Himmel emportauchen, wie nur die Wetterwolke verschwunden ist. Was hingegen von dem Momente an, wo er zum Bewußtsein seiner selbst gekommen,

als mit diesem Bewußtsein und dem darauf gebauten Rechte, als Substanz, als Selbstzweck behandelt zu werden, unvereinbar, demselben feindlich erkannt worden, oder auch nur der Anforderung sich widersetzt, seine Geltung vor ihm nachzuweisen, dem glaubt er auch die Anerkennung verweigern zu sollen, und dieses gespannte Verhältniß bildet — unbeachtet gelassen — sich zu offener Spaltung, unheilbarem Hasse aus.

Und diese Aufgabe hat Savonarola nicht begriffen; er wollte die begonnene Entwickelung, statt sie in kluger Leitung zu dem höchsten Ziele hinzuführen, gewaltsam auf den Punct zurückdrängen, von dem sie uranfänglich ausgegangen. Aber furchtbar hat sich dieser Mißgriff an ihm gerächt. Gegen die Subjectivität in der Wissenschaft, der Theologie, war sein Angriff gerichtet, hier wollte er ihr den niedrigsten Ruhesitz versagen, und im Leben, in der von ihm gewollten Gestaltung der Kirche und des Staates hatte hohnlächelnd die Feindin auf den von ihm bereiteten Thron sich gelagert. Er haßte die Vermittelung, welche die Wissenschaft zwischen dem Objecte und dem erkennenden Subjecte zu Stande bringt, und drang auf Unmittelbarkeit des Glaubens und des Gefühls; darum konnte er auch jene Vermittelung nicht erfassen, die auf dem Gebiete des Objectes selbst als Staat, als Kirche, als Adel und Priesterthum, Erbrecht und Sacrament der Weihe, sich geltend macht.

In einer ähnlichen, weil nur fortgesetzten und zur letzten Consequenz durchgeführten Lage, wie jene Jahrhunderte, befindet sich auch unsere Zeit. Das Leben ist flach und farblos geworden, der Glaube scheint erstorben, die Kluft zwischen der Autorität und der Schule, dem historisch Gewordenen und dem Bewußtsein des Einzelnen, hat sich breiter und tiefer gedehnt, und wahrlich nicht durch Schuld ihrer Häupter, sondern wegen der Ungunst der Zeiten haben die alten glorreichen Namen, Kirche, Staat, Fürst und Priester, viel von ihrer Kraft und Fülle ver-

loren. Darum wendet sich der Blick hin auf die Zeit, wo zuerst klar ausgeprägt diese Tendenzen sich dargestellt, und die Bestrebungen, die in ihr beschwichtigend oder abhelfend sich hervorgethan, und darum meinen nun auch viele der Edlern, Bessern, denen das Elend unserer Tage schwer aufs Herz gefallen, wie Savonarola, in der Unmittelbarkeit des Gefühls, des Glaubens, der Anschauung, Rettung vor dem andringenden Sturme finden zu können, und sie werden leider weder durch sein trauriges Ende eines Bessern belehrt, noch dadurch, daß auch der Demagoge, der gerne das Evangelium mit den drei Farben schmückte, und der Wohldiener, der mit den alten Formen auch den alten Kern der Christenlehre von sich geworfen, mit ihnen denselben Gegenstand der Verehrung theilt, weil auch dieser der Democratie gehuldigt, bestehenden Autoritäten sich entgegengesetzt, dem Einzelnen das Recht eingeräumt, die höchsten Verhältnisse aus sich selbst eigenmächtig zu bestimmen. Aus diesem Zusammentreffen verschiedener Ansichten sind nun die vielen panegyristischen Auffassungen, die poetische Verklärung Savonarola's zu begreifen.

Mit dem Dargestellten glauben wir nun auch die vorliegenden drei Darstellungen des Lebens unsers Helden im Allgemeinen gewürdigt zu haben, und können nun zur Erhebung ihrer specifischen Unterschiede übergehen.

Maier und Rudelbach stehen einander in ihren Standpuncten ziemlich nahe. Beide sehen in S. vorzugsweise einen Magdeburger testis veritatis, mit dem einzigen Unterschiede, daß Rudelbach in ihm mehr das orthodoxe, biblische Lutherthum, Maier mehr eine freie, rationalistische Ansicht wiederfindet; letzterer sucht sogar seine Prophetie und das Gewicht wegzudemonstriren, das S. auf dieselbe gelegt. Eine ideellere, tiefere Geistesrichtung hat Rudelbach, aber Maier hat seinem Stoffe gründlichere historische Studien gewidmet, an Ort und Stelle in Florenz, in Privat- und Klosterbibliotheken und selbst im großherzoglichen Archive Forschungen angestellt, manches

unbekannte oder verloren geglaubte Actenstück aufgefunden, und die Geschichte der letzten drei Lebensjahre S. im allgemeinen, und insbesondere seines Verhältnisses zur Signoria und zum Papste durchweg berichtiget. Daß beide das Schwarze noch schwärzer malen, in Alexander VI. nur den Tyrannen und Wollüstling, in S. nur den verfolgten Märtyrer für Glauben und Sittenreinheit sehen, darf von jener Ansicht aus nicht befremden, und wollen wir ihnen auch nicht besonders zur Last gelegt haben.

Mit wem wir aber ganz vorzüglich zu rechten haben, weil in ihm Elemente liegen, die des höchsten Aufschwungs fähig, zur Erweckung und Begeisterung der Gegenwart, und unseres gottbegabten deutschen Vaterlandes ganz insbesondere geschaffen sind, das ist jener Sänger, der sich letzthin S. zum Stoffe eines Epos gewählt.

Nicolaus Lenau steht unsers Erachtens als der größte der jetzt lebenden Dichter da. An Ernst der Gesinnung, Reichthum und Gluth der Darstellung, Innigkeit des Gefühls, Plastik der Charactere, Wahrheit und Tiefe der Naturanschauung ist ihm keiner an die Seite zu setzen, nur was den Humor betrifft, den heitern Gleichmuth, der über seinem Gegenstande schwebt, dürfte ihn Mancher übertreffen. Lenau ist seiner Natur-Anlage nach sentimental. — Lenau's Gedichte haben — ein Vorzug, den er mit keinem seiner Altersgenossen theilt, — bereits die dritte Auflage erlebt. Was ihnen die unwiderstehliche Kraft gibt, ist eine Naturanschauung, wie wir sie seit Friedrich Spee in Deutschland nicht gekannt, und selbst dieser kann nur dann in Vergleich gezogen werden, wenn wir die starre, atomistische Betrachtung der Natur, wie sie die Wissenschaft damals an die Tagesordnung brachte, und die gegenwärtig herrschend werdende Auffassung derselben als eines lebendigen Ganzen in Anschlag bringen. Die Natur steht bei Lenau beseelt vor uns, ein Wesen voll Empfindung, das in Lauten der Ahnung und Wehmuth sich abmüht, sein Inneres uns zu künden. Da kömmt der

Mensch, und an ihn schließt sie sich an, in ihm findet sie das Wort für ihre Gestalten, in ihm lebt sie ein neues, höheres Leben, für ihn bangt und zittert, strebt und wirkt sie, seine Gedanken, seine Neigungen und Gefühle sind es, die sie in tausendfältigen Echo's wiederhallt. Doch zeigt sich in diesen Gedichten noch eine düstere Welt- und Gottesverachtung, die Unsterblichkeit wird verworfen, der Glaube mißachtet, die Liebe und Freundschaft als längst vergangen und abgestorben weit in die Ferne gerückt, eine Trostlosigkeit ist in ihnen ausgeprägt, wie sie nur ein Gemüth kennt, das an dieser Welt keinen Geschmack gefunden, und eine zweite nicht erwartet. — Da erschien Lenau's Faust, ein Product des Uebergangs, fragmentarisch, nicht gleichmäßig ausgearbeitet, in einigen Theilen unausgeführt, in andern nicht zur Klarheit gediehen. Aber das leuchtet in ihm hervor: Nicht die Genüsse, welche die Sinnlichkeit als die höchsten träumt, nicht die ungemessene Neigung, in welche das Gefühl ganz aufzugehen schmachtet, nicht der Stolz auf eigene (menschliche) Kraft und Würde, in nichts von allem dem liegt die Wahrheit, und wehe dem, der sie auf diesem Wege sucht, er geht in sich zu Grunde, und widerspricht der Idee seiner selbst; aber ein doppeltes Wehe demjenigen, der da wähnt, weil alles dieses nichtig, sei er selbst ein Nichts, eine Welle in dem großen Meere, das von Ewigkeit zur Ewigkeit, sich selbst bewegend und Ufer bildend, hinanzieht. Der ärgste der Frevel ist die pantheistische Selbstvernichtung und hinter derselben steht das Böse, die Verwerfung, dem ihr Verfallenen den Spiegel vorhaltend, daß er, als Selbst sich erkennend, sich selbst verurtheilend sich verdamme.

Ein Dichter, dem diese Erkenntniß geworden, der steht schon an der Schwelle des Heiligthums. Wer die Hintangabe an die Natur, den Stolz auf die geistige Persönlichkeit und die pantheistische Gleichmacherei verwirft, in dem lebt das Bewußtsein der Freiheit und Pflicht, der Aufgabe des Menschen, sich als Geist und zugleich als

Geschöpf zu bekennen und darzustellen, und wer da in solcher Wahrheit fühlt, wie schwer diese Aufgabe zu lösen, in welchen Conflict der Sterbliche geräth, dem ist das Bedürfniß des Glaubens, der Erlösung aufgegangen, und das Gefühl dieses Bedürfnisses ist ja schon Wirkung der Gnade des Glaubens, der Erlösung selbst! — Nach Lenau's Faust erschien sein Savonarola, wo der Dichter sich offen als Christ bekennt. Es ist der Kampf des Christenthums gegen die heidnische Weisheit, die irdische Weltklugheit, die rohe Gewalt, welche der Dichter hier schildert, ja damit keiner der großen Gegensätze fehle, wurde auch das Judenthum personificirt, in dem Gefühl seiner Unterdrückung, seines Hasses, wie es durch die geistige Erhabenheit des Christenthums zur Erkenntniß seiner Wahrheit kömmt. Das, was das Christenthum als solches constituirt, der Glaube an Christum, die wirkliche, historische Persönlichkeit, die Kraft, die in diesem Glauben liegt, der Trost, die Innigkeit, konnte nicht mit größerer Wahrheit aufgefaßt, mit tieferem Gefühle dargestellt werden, als es hier geschieht. Der Dichter hält sich zwar, manche Episoden abgerechnet, strenge an die Geschichte, oft sind es die eigenen Worte S.'s, die in wunderbarer Treue, im Klange der vollendetsten Sprache wiedergegeben werden, aber alles hat die Poesie verklärt, durchdrungen, durchsichtig gemacht. Die Predigt zur Weihnacht, die Widerlegung Fra Mariano's, der als Wortführer des modernen unchristlichen Humanismus auftritt, die Scene am Todtenbette Lorenzo's de Medici, die Schilderung Tubals, des Juden, der Pest in Florenz, als welche Meisterstücke der Sprache und des Gedankens stehen sie da!

Und doch — liegt eine Unwahrheit in dem Werke, die sich schon gleich im Eingange ausspricht, da wo S. sich Huß zum Vorbilde seiner Wirksamkeit wählt, und diese ist die Verkennung des organischen Characters der Menschheit, der Nothwendigkeit des historischen Staates und der historischen Kirche. — Wir wiederholen es:

Der Staat wird nicht durch Vereinigung der einzelnen Willen gebildet, die Kirche ist nicht der Compler derjenigen, die gläubig im Denken und Handeln an Christum hangen, sondern das Volk, wie es sich in Zusammenhang und Abhängigkeit von dem historisch gegebenen Mittelpuncte allmählig fortgebildet, die Gemeinde, wie sie durch Ordination und Taufe in ununterbrochener Reihenfolge von Christo aus sich fortgepflanzt, das ist der Staat, die Kirche. Nur weil wir ein Organismus sind, konnten wir alle durch eine Wirkung, die in einem seiner Glieder eingetreten, vom Verderben befreit, erlöst und der Heiligkeit zugeführt werden, aber eben weil wir ein Organismus sind, gibt es einen Staat, eine Kirche, also keinen Christum ohne Kirche, so wie keine Kirche ohne Christum, keinen Staat ohne Kirche, keine Kirche ohne Staat, und dieses ists, was Savonarola und sein Dichter unbeachtet ließen.

Savonarola ist nun wohl vorlängst geschieden, vielleicht daß — wie auch die päbstlichen Commissarien am Tage seines Todes verkündet, — ihm die zeitliche Strafe statt der ewigen geworden; denn es scheint wahrlich, als wenn in der Hauptsache Irrthum und nicht Ehrsucht oder Stolz es gewesen, der in seine Banden ihn verstrickte. Aber an Lenau, den Zeitgenossen, der in der Fülle seiner Kräfte, nahe dem höchsten Ziele vor uns steht, an den kann die treue, ernste Rede, das strenge Wort der Wissenschaft noch mit Erfolg sich wenden. Er weiß es, er ist durchdrungen von der Wahrheit: Es gibt kein Heil ohne Christum! Nun so möge er auch vor der Hand das beherzigen: daß kein Christus denkbar sei, ohne eine von ihm gesetzte, bleibende, von innen heraus und von oben herab sich fortbildende, d. i. sichtbare, vom Episcopate und dem in ihm gegebenen Primate abhängige Kirche, in welcher zwar jedem Einzelnen freier Raum zum Guten wie zum Bösen gegeben und ihm das Urtheil freisteht über gut und schlecht, wo er aber eine von ihm unabhängige

Autorität anerkennen muß, der er zu gehorchen hat, auch wenn er gerne anders wollte. Wer dann die Kirche in ihrem objectiven Bestande erfaßt, dem kann am Ende auch die Erkenntniß des Staates in seiner historischen Gegebenheit nicht entgehen. —

J. M. Koch.

Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände. Sulzbach, in der J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung. 1837. Recensirt von Dr. Menelaos.

(Fortsetzung).

Weil die bisher aufgezeigten Proben aus der neuen Logik so sehr wesentliche Puncte dieser Disciplin berührten, so darf ich doch wohl jetzt unbedenklich mich dem Glauben überlassen, der Leser werde auch ohne mein ferneres Dazwischenkommen sich schon ein abschließendes Urtheil über die noch rückständigen Großthaten unsers Verf. gebildet haben. Ich halte es daher nicht mehr für nothwendig, sondern für sehr ermüdend, das maaßliche Werk noch fürder haarklein zu expliciren und zu criticiren; und so fange ich denn nun an, wie schon gesagt worden, aus den einzelnen Haupttheilen nur noch Einzelnes zur Schau zu stellen und zu beleuchten, das Uebrige in Gottes Namen seinem Geschicke überlassend, bis einmal derjenige kommen mag, dessen Magen willig und stark genug sein wird, all die Widernatürlichkeiten und beispiellosen Neuheiten zu verdauen. Der Leser und die Wissenschaft verlieren sicherlich Nichts durch mein Ablassen von Dingen, deren gerades Gegentheil schon vor mehr denn zwei tausend Jahren ungezweifelt für das Richtige gehalten und bis auf diesen Tag herab auch fortgehalten wurde; Rec. aber kommt da-

durch aus der so unangenehmen Lage, in einem fort nur widersprechen und Nein sagen zu müssen, eine Lage, die als solche auch bei dem besten Willen noch gehässig und kränkend bleibt. Drum wollen wir denn suchen, baldmöglichst auseinander zu gehen, damit derjenige von uns beiden, dem es obliegt, auch Zeit und Muße finde, ungestört in sich zu gehen.

Der Leser also wird von nun an nur fragmentarische Stücke aus der neuen Logik erhalten, und da werde ich bestrebt sein, immer gerade die herauszuwählen, die zugleich meine frühern Urtheile über die Wissenschaftlichkeit des Verf. theils noch aufhellen, theils von neuem bestätigen sollen. Aus der vorliegenden Elementarlehre nehme ich, ehe ich sie verlasse, dazu noch eine uralte Frage, die zwar sonst nicht in die Logik sich zu verlaufen pflegt, bei unserm Verf. aber, der, wie bekannt, alles aus allen Wissenschaften, wie er sich dessen eben erinnert, in langen Strecken mit abhandelt, nichts ungewöhnliches ist*). Hier erscheint nun auf einmal wie urplötzlich eine sogenannte Untersuchung über Raum und Zeit. Daß unser Verf. auch bei dieser wirklich wichtigen Frage nur ein komisches Durcheinander ohne allen realen Sinn und Bedeutung zur Welt bringe, das wird der Leser schon aus Erfahrung vermuthen; glauben wird er es sofort, wenn ich bemerke, daß der Verf. 1. B. S. 361 seine Untersuchung anfängt, nachdem S. 360 erst wieder von den berüchtigten „runden

*) Und das geschieht mit klarem Bewußtsein. Oft sagt er, die Sache gehöre zwar nicht in die Logik, habe aber doch etwas „Merkwürdiges," und so könne er sie nicht unberührt lassen. Oft hat er noch nichtigere Entschuldigungen. Hier sagt er dieses: „Wird diese Untersuchung in einem Lehrbuche der Logik allerdings nur eine Abschweifung sein: so dürfte sie doch in der Wichtigkeit ihres Gegenstandes eine Entschuldigung finden." Also die „Wichtigkeit des Gegenstandes" soll entschuldigen, wenn so wildfremde Dinge durcheinander kreuzen! Warum handelt denn der Verf. in seiner Logik nicht auch von den Sacramenten, von der Erbsünde, oder auch von der französischen Revolution u. dgl. Dingen, die doch auch einige „Wichtigkeit" haben? —

Quadraten" u. dgl. Rede gewesen, der Verf. also noch in den Regionen seiner logischen Neuheiten schwebt und lebt. Und so heißt es denn S. 362: „Ich frage Jeden, der weiß, was die Mathematiker unter den Worten Zeit und Raum verstehen," — und der wird auch wissen, daß der mathematische R. u. Z. nicht der metaphysische ist, von dem doch unser Verf. reden will. — Also: „ob er nicht zugeben müsse, daß nur die Gegenstände, die sich in Z. u. R. befinden, keineswegs aber die Zeiten und die Räume selbst etwas Wirkliches sind?" Dies soll nun aus folgenden neuen Gründen erhellen. — „Müßte er doch, wenn er die Z. und den R. für etwas Wirkliches erklären wollte, eben darum behaupten, — daß sie auch etwas wirken." Ohne Zweifel, weil im Deutschen gerade das Wort „wirklich" von „wirken" abgeleitet wird? Raum und Zeit im Latein wirken also wohl nicht so, denn da ist ja das sprachliche Verhältniß der beiden Wörter ein anderes! — Aber hört doch weiter: „Zwar sagt man oft von der Zeit, daß sie dieses und jenes von selbst zu Stande bringe, z. B. daß es keinen Schmerz gibt, den sie nicht lindere u. dgl. Aber wer sieht nicht, daß dieses nur uneigentlich gesprochen sei" u. s. w. u. s. w. Mit diesen Wortklaubereien geht es nun weiter, und das soll dann am Ende die so delicate Untersuchung über die Realität des Raumes und der Zeit sein. Aber da müßte man doch seine Zeit geradezu vergeuden wollen, wenn man sie an solche Werthlosigkeiten setzen könnte, wo nicht eine Spur von einem wissenschaftlichen Gedankengange, nicht ein Schein von eingehender Untersuchung angetroffen wird. Nichts als seichtes Gerede über einseitig aufgegriffene Bedeutungen der Sprachzeichen und Sprechweisen und hintennach ein „Also" und der Beweis soll ausstaffirt und vollendet in die Welt gehen dürfen. Immer aber und ewig muß es gesagt werden, der innere Lebensfonds des intelligenten Menschen, die heimathliche Autorität des apriorischen Geistes ist in des Verf. ausführlicher Logik, so oft und erwünscht auch

die Gelegenheit sich einstellte, nicht mit Einer Silbe berührt worden. Und dies ist die schwächste Seite unsers Verf. und seiner so gepriesenen Neuheiten, die ich noch mit einer eclatanten Probe belegen muß.

Im 2. B. S. 69 beginnt der §. 144, und der befaßt für sich allein eine Untersuchung über das deutsche Wort „Sollen." Das Wort Sollen in der Logik und dann gleich drauf wieder Dinge, die auch nicht im entferntesten damit im Zusammenhange stehen! Und was wird über das Sollen gesagt? Da erscheinen abermals und abermals die bedeutungslosesten Wortklaubereien, wo es auf Realität der Begriffe abgesehen ist. Es heißt: „Einer der merkwürdigsten Begriffe im ganzen Umfange der menschlichen Vorstellungskraft ist der Begriff, den wir in unserer deutschen Sprache durch das Wort Sollen bezeichnen, wenn wir dasselbe in der Bedeutung nehmen, die es z. B. in folgenden Sätzen hat: Du sollst nicht lügen; du sollst wohlthätig sein u. dgl. — Statt nun diesen „merkwürdigen" Begriff im unmittelbaren Selbstbewußtsein in seinem psychologischen Hervortreten aufzusuchen und als einen realen zu bewähren, — greift unser Held wieder nach seiner gewohnten Wortmanier und sagt dann tiefer unten weiter: „Diejenige Bedeutung dagegen, die man dem Worte Sollen in Sätzen, wie folgende, gibt: Es soll geblitzt haben; heuer soll ein Mißjahr werden u. dgl. nenne ich entlehnt und uneigentlich. Hier nämlich dient das Wort Sollen bloß eine Ungewißheit dessen, was ausgesagt wird, zu bezeichnen." Hierauf gehts dann eben so an das „Dürfen" u. s. w. Aber, frage ich, ist denn das nun wieder irgend etwas Philosophisches? Ist das wirklich für Männer vom Fache, zu denen auch unser Verf. mit dem großen Fichte gehört, wie sein Vorredner so bescheiden sagt, oder ist es etwa nur für Kinder, die eben denken lernen sollen, dahingesetzt? Fällt nicht solche nichtssagende Kleinigkeitskrämerei mit Wörtern als eine völlig unnütze ja unmögliche ganz aus, wenn man

nur eine andere Sprache als die unsrige herbeizieht? Uebersetze z. B. das eine Sollen mit oportet und das andere mit dicitur und deine neue Logik ist ein Werk des zufälligsten Zufalles und fliegt wie Spreu in den Wind. Doch weg mit solchem großsprecherischen Nichts, fort mit diesen Denklosigkeiten einer seichten Aufklärerei, fort; sehen wir zurück, was denn inzwischen aus R. u. Z. geworden sind. Und das ist gar komisch anzusehen.

Raum und Zeit, wissen wir, sind in der neuen Logik nichts Wirkliches, weil sie nichts wirken. Und nachdem so vieles und treffliches über die Nichtwirklichkeit des R. und der Z. gesagt worden, heißt es dann am Schlusse: „Zeit ist diejenige Bestimmung an einem — Wirklichen, die als Bedingung Statt finden muß, damit wir ihm eine gewisse Beschaffenheit in Wahrheit beilegen können. Aus diesem Begriffe lassen sich in der That alle Beschaffenheiten der Zeit ableiten." Wer es fassen kann, der fasse es! Ich gestehe ohne Umstände, daß, wenn ich meine Vorstellung von der Zeit nicht schon im Hintergrunde hätte, ich nach diesen leeren Worten der neuen Logik auch nicht die leiseste Spur einer solchen Vorstellung in mir antreffen würde, und ich glaube auch nicht, daß einer meiner Leser etwas Reelles daraus ziehen könne. So viel sehe ich doch ein, daß unser Verf., der sich eben so entschieden gegen die Wirklichkeit der Zeit ausgesprochen, in dieser seiner Definition wieder sich selbst mit sammt seiner verwirrten Wissenschaft in den Grund bohrt. Denn wenn die Zeit, wie er hier sagt, eine „Bestimmung an einem Wirklichen" sein soll, die als „Bedingung gewisser Beschaffenheiten" der Dinge Statt finden müsse, so, denke ich meinerseits, werde doch auch diese Zeit selbst etwas Wirkliches sein müssen. Wie könnte sie sonst auch eine „Bestimmung an einem Wirklichen" abgeben sollen? Aber wirklich ist unserm Verf., wie ich, ich weiß eben nicht mehr wo, gelesen, das, was körperlich handfest und greif-

lich ist, und dann sehen wir, wo es hinkt und wissen zu schweigen. Dieselben Widersprüche treten bei der Definition des Raumes auf, aus der auch Niemand erfährt, was er denn nun sei. Wir können diese übergehen.

Nach dieser langen Episode über Z. u. R. folgt dann eine noch ungleich längere über die Kantische Lehre von diesen Dingen, die sogleich mit einer historischen Unwahrheit beginnt, und zum mindesten von der Kenntniß der Geschichte der Philosophie unsers Verf. ein ungünstiges Zeugniß ablegt. Diese Unwahrheit liegt in der Behauptung, die Kantische Ansicht von Raum und Zeit, wie er sie in seiner Kr. d. r. Vern. auseinander gesetzt habe, sei auch heute noch von fast allen Philosophen Deutschlands angenommen und behauptet, wogegen doch Jeder weiß, daß die Kantische Lehre von R. u. Z. wie die ganze Kantische Philosophie dermalen in Deutschland so ziemlich im Aussterben ist. Hierüber geht es aber in langen Strecken immer fort, und man denkt gar nicht mehr daran, daß man in der Logik sei. Um aber meine Leser wieder daran zu erinnern, will ich nun ein Paar köstlicher Proben von ächt logischem Schrot und Korne auftischen, und da werden uns denn über die Neuheiten wieder die Augen aufgehen und übergehen. Also:

Es ist eine althergebrachte und immer wieder approbirte Lehre der Logik: Inhalt und Umfang eines Begriffes stehen in umgekehrten Verhältnissen zu einander, so zwar, daß, wie sich der eine erweitert, der andere *eo ipso* verengt werde, und umgekehrt. Diese Lehre, sage ich, ist steinalt und allgemein in Ansehen gewesen durch alle Zeiten; aber das verfängt unserm Verf. nichts, sie nicht nur anzufechten und Bedenken aufzuführen, sondern endlich auch wieder das gerade Gegentheil als die Wahrheit zum Besten zu geben, und zugleich die bisherigen Logiker ungebührlichst zu züchtigen und zurecht zu weisen, weil sie seine kopflosen Ungereimtheiten nicht auch schon lange adoptirt hätten. Da heißt

es denn 1. B. 568. ff. „daß selbst an derjenigen Anordnung der Lehre von den Vorstellungen (Begriffen), welche den meisten Anschein der Regelmäßigkeit für sich hat, nämlich an jener, die durch Kant eingeführt wurde, noch manche gar wichtige Mängel zu finden.“ Dieses und Anderes könne der Verf. aber nicht Alles in Betrachtung ziehen, „weil der Raum dieses verbiete.“ Und so „erlaube er sich nur noch ein Einziges zu thun, nämlich die Aufmerksamkeit seiner Leser auf jenen Mangel an Genauigkeit zu richten, den man sich in der Aufstellung eines gewissen die Lehre von den Vorstellungen“ (muß Begriffen heißen) „betreffenden Satzes, seit der Erscheinung der Ars cogitandi beinahe in allen Lehrbüchern der Logiker zu Schuld kommen läßt. Es ist der Canon, daß bei jeder Vorstellung oder wenigstens bei jedem Begriffe Inhalt und Umfang in verkehrtem Verhältnisse ständen.“ Der Verf. „wagt nun zu behaupten, daß dieses nicht wahr sei;“ den Beweis aber mit veranschaulichenden Beispielen versehen liefert er, wie folgt.

„Der erste Satz ist nicht wahr, weil sich der Inhalt einer Vorstellung“ (muß durchaus Begriffs heißen) „vermehren läßt, ohne daß sich ihr Umfang vermindere.“ Nun hört das Wie! „Dazu wird nämlich nur erfordert, daß man Bestandtheile zusetze, aus welchen keine neue, sich nicht schon aus den vorigen ergebende Beschaffenheiten des vorgestellten Gegenstandes folgen; wie dieses bei den sogenannten überfüllten Begriffen geschieht. So ist der Inhalt des Begriffs einer runden Kugel größer als der des Begriffs einer Kugel überhaupt; obgleich der Umfang beider Begriffe genau derselbe ist.“ Iam satis! Ich aber weiß kaum, ob es unserm Verf. gefällt, sein Spiel mit dem Leser oder nur mit sich selbst zu treiben. Oder nimmt er sich nicht selber bei der Nase und sagt hinten, was er vorne verneint? Was soll denn der Beisatz „rund“ an der Kugel überhaupt zur Vermehrung ihres Inhaltes beitragen, wenn dieser Beisatz, wie der Verf. selbst sagt, nur

ein solcher ist, der „keine neue, sich nicht schon aus den vorigen ergebende Beschaffenheit des vorgestellten Gegenstandes" beisetzt? Wenn die Beschaffenheit „rund" schon im Begriffe liegt, wird dann durch den Beisatz dieses Wortes doch der Inhalt noch vermehrt? Unser Verf. sagt ja, und der Umfang würde, wie er weiter sagt, doch nicht dadurch vermindert, welches letztere ihm aber wohl nicht ernst sein kann, weil die neue Logik ja in ihrer Denkweise auch drei- und viereckige Kugeln hat, und also für sie durch den Zusatz „rund" die eckigen Kugeln ausgeschlossen, d. h. der Umfang des Begriffs vermindert wird! Aber die Wahrheit ist, daß der neue Logiker wieder nur Wortmacherei treibt, und meint gedacht zu haben, wo er mechanisch zusammenleimt. Nach der Manier ließen sich also denken, und zwar mit steter Erweiterung des Inhaltes und doch nicht vermindertem Umfange: die Kugeln überhaupt (aller Gestalt!), die runden Kugeln, die rundern Kugeln, die rundesten, und endlich die allerrundesten Kugeln. O ihr Musen der Logik! Ihr Göttinnen von Stagira, was hat er doch verbrochen, daß ihr ihn so abholdiglich in seinen Träumen herumprahlen macht, und daß er meint, wider eure getreuen Söhne zu wüthen, wie ein Ajax wider die geduldigen Schaafe! Das ist mir zu rund. Aber es folgt noch besser, denn das gerade Gegentheil muß noch zur Wahrheit werden. Also:

„Doch ich behaupte sogar, es gebe Zusätze zu einer Vorstellung, durch welche mit ihrem Inhalte zugleich auch ihr Gebiet vermehrt wird. So entsteht aus der Vorstellung eines Menschen, der alle europäischen Sprachen versteht, durch den Zusatz „lebende" die neue Vorstellung eines Menschen, der alle lebende europäischen Sprachen versteht, die gewiß mehr Inhalt und auch einen größern Umfang als die vorige hat." Ich aber sage dem Verf. ins Angesicht, daß er ein Verhunzer der Wahrheit sei, der mit dem parturiunt montes nur Dunst

und Nebel fabrizire, hinter dem er in puncto puncti sich selber verliert, und, wenn er wieder ans Licht tritt, zu den übrigen Menschenkindern, wie jener Mann vom Sinai reden möchte. Aber wahrlich, es bedarf auch nur eines gewöhnlichen Schülers, und er muß in der ersten Woche im Stande sein, hier wieder unsern widersinnigen Verf. zu corrigiren! Die ganze Täuschung hängt, wie Jeder sieht, (man sehe das Beispiel wieder an) an dem Worte „lebende" das hintennach beigesetzt wird, indem es in unserm Verf., der bekanntlich nicht denkt, sondern nur Wörter zusammen stoppelt, die falsche Ansicht veranlaßt, dadurch sei zugleich auch der Inhalt der Hauptvorstellung vermehrt worden, da er im Gegentheile doch durch den Beisatz dieses Wortes vermindert worden ist, woher es denn auch gekommen, daß der Umfang sich erweitert hat, wie der Verf. bemerkt. Der Schüler würde nun so verfahren: der Hauptbegriff ist „Mensch" und der hat den weitesten Umfang, denn er umfaßt alle Menschen; dann folgt der Beisatz „sprechend," und wie sich dadurch der Inhalt erweitert, verengt sich der Umfang, denn es fallen nun schon die Stummen und sprachlosen Kinder aus; dazu kommt „europäisch sprechend," und wie dieser Beisatz den Inhalt vermehrt, vermindert er wieder den Umfang, denn die Asiaten, Afrikaner u. s. w. sind nun nicht mehr mit gedacht; so stand die Sache, und die europäisch-sprechenden Menschen waren gedacht, da kam noch der Beisatz „lebende" dazu, und diese Erweiterung des Inhaltes verkleinerte abermals den Umfang, denn die Griechen und Römer werden mit ihren Sprachen nun auch ausgeschieden, und es bleiben allein noch die in „lebenden" Sprachen in Europa Redenden. Dies ist die Lehre der alten Logik, und diese ist, wie ich glaube, bis zu diesem Puncte noch in Sicherheit.

Aber was sagt die neue Logik dazu? Sie macht folgende Orakelsprüche voll Widersinnes. Der Beisatz „lebende" ist nur in der eben gedachten Weise eine Erwei-

terung zu nennen und sonst nicht. Statt dessen aber denkt sich der Verf. in seinen Beispielen erst die Menschen, die alle, sage: alle europäische Sprachen sprechen oder verstehen, und dieser Begriff hat dann natürlich seinen mäßigen Umfang; hierauf setzt er das Wort „lebende" bei, und indem er meint, dadurch den Inhalt erweitert zu haben, sieht er mit Erstaunen zugleich auch den Umfang erweitert, und ruft aus: Q. E. D! Nun aber gebricht es ihm gar an dem logischen Scharfsinn, um die Kleinigkeit einzusehen, daß der Beisatz „lebende" bei ihm nicht eine Vermehrung, sondern eine Verminderung des Inhaltes sei, und daß demzufolge natürlich genug sich der Umfang vermehren mußte. Vermindert und nicht vermehrt wurde aber der Inhalt darum durch dieses Wort, weil zwar ein Wort „lebend" beigesetzt wurde, aber eo ipso die alten todten Sprachen mit ihren Sprechern nur ausgeschieden wurden, weil er ja vor dem Beisatze „lebende" die Sprachen „alle" gedacht hatte. So gehts, und gehts immer und unablässig in einer Logik, in der man nicht denkt, sondern nur Wörter und Buchstaben aneinanderreiht und lauter frappante Neuigkeiten drucken lassen will. Aber selbst in einer Logik nicht denken, in der Wissenschaft, wo man als Großdenker sich oben anstellt und in alle Köpfe herab denken soll! — — —

Es bleibt also in dem Gesagten immer noch bei der guten alten Logik, und die neue Lehre kann uns dies nicht verdenken, weil man in ihr überhaupt nicht denkt. Wie aber hier, so soll die alte sich auch in der Doctrin über das Schließen sehr kurzsichtig benommen haben, und wenn wir unserm Verf. wieder nachhangen dürfen, so wird diese Lehre von Grund aus umgewühlt und renovirt, daß kein Stein beim vorigen bleibt. Das ist freilich wieder seltsam, aber es ist nun einmal so. Aber hier haben wir unsern Verf. in seinem Elemente! Denn hier, hier im Schließen muß sich's, wie die Alten meinen, zeigen, ob der logische Kopf einen Halt in sich habe, und wie der

beschaffen sei; unser Verf. aber, wissen wir, hat kein Denkgesetz, und so denkt er, was er will, und so auch — schließt er, was er will. Das darf und wird mir nun der Leser schon glauben; aber ein Pröbchen steht auch zu Dienste.

Die Alten, und wer ihnen in der Logik noch zugethan ist, mögen also die Ohren spitzen! Die lehren, daß zu jedem Schlusse, wenn er legitim aufgestellt und vollgültig sein soll, zwei und nur zwei Prämissen gehören, und das Verhältniß dieser zueinander ist auch fix und genau ermittelt; in der neuen Logik sind das wieder Curiositäten ohne Werth und Gehalt, denn da schließen wir aus Einer wie aus drei Prämissen nach Lust und Liebe. So heißt es 2. B. S. 537 zum Beweise: „Die drei Sätze:"

„Cajus spielt die Flöte,"
„Titus spielt die Orgel,"
„Cajus und Titus sind ein Paar verschiedene Personen;" erweisen den Schlußsatz:
„In der Gesellschaft der beiden Personen Cajus und Titus gibt es einen Flöten- und einen Orgelspieler." —

Dies ist das logische Meisterstück eines sogenannten Schlusses aus drei Prämissen, zu dem ich, ohne den Effect zu verderben, nichts hinzuzusetzen habe. Aber der Cajus und der Titus, was müssen die nicht auch in der neuen Logik große Rollen spielen! Und dann heißt es weiter: „Unrichtig ist ferner auch die Behauptung, daß aus einem einzigen Satze allein nichts folge; denn alle unmittelbaren Schlüsse fließen ja nur aus einer einzigen Prämisse." Allein der Verf. verwechselt unmittelbare Folgerungen mit unmittelbaren sogenannten Schlüssen, daher seine Ansichten. Aber die ganze alte Logik wird auch hier über den Haufen gestoßen.

Denn nachdem S. 552 „die Eintheilung der Syllogismen in kategorische, hypothetische und disjunctive auf jeden Fall Verwerfung verdient" hat, wird S. 553 aber-

mals gegen die bisherige Lehre zu Felde gezogen. „Es sei nicht wahr, daß in einem kategorischen Schlusse drei Hauptbegriffe vorkommen müßten, wie man bisher immer gesagt habe; es sei nicht wahr, daß die Prämissen da, wo man es so ausdrücklich sagt, bejahend oder verneinend sein müßten; es sei nicht wahr, daß der kategorische Schluß nur in den bestimmt bezeichneten Formen sich zu bewegen habe" u. s. w. kurz: die alte Logik sei mit Mann und Maus nichts als Trug und Lug, wo sie so fest und entschieden ihre Regeln des Schließens aufstelle. Und doch hat man bisher geglaubt, die Alten hätten zu ihrer Zeit auch einen Schluß in forma aufstellen und abfassen können! Aber da haben wir uns gewaltig geirrt, und jene sind uns im Irrthum vorangegangen, wenn sie den Mund so voll nehmen und sagen: „Ex meris negativis nil sequitur;" bei unserm Verf. ist das (S. 559) wieder ganz anders, daß einem Hören und Sehen vergeht. Auch der Canon dieser alten Steifdenker: „Conclusio sequitur partem debiliorem," gilt nicht mehr in seiner Allgemeinheit (a. a. O.); und die Regel: „Terminus medius conclusionem ne ingrediatur," wird auch widerlegt und als unhaltbar abgethan, u. s. w. u. s. w. Unternehmungen, denen es der Leser auch schon ohne Weiteres an der Stirne absehen wird, wo hinaus der Weg führe. Alles wird auch hier neu und geradezu anders aufgeführt und dem Bisherigen, das doch so nied- und nagelfest in eines Jeden Selbstbewußtsein wiederhallt, mit der unbegreiflichsten Keckheit gegenübergestellt. Schade aber, daß auch hier, wie überall, nur die Tendenz durchschaut, immer etwas Neues zu sagen, und wäre es auch selbst auf Kosten der Wahrheit, die nicht selten so handgreiflich ignorirt und mit schnöder Verachtung hintangesetzt wird. Aber nun sind auch der Neuheiten aus den beiden ersten Theilen genug da gewesen, um uns die Liebe zum Alten verzeihlich zu machen: und so gehen wir denn über zum dritten Theile, und ein kleines Etwas wird uns auch da zu großen Verwunderungen reißen.

Der dritte Theil umfaßt aber die Erkenntnißlehre, und da ist eben der faule Fleck unsers Verf. in seiner Blöße zu sehen, denn da heißt es: krame aus, was du über den intelligenten Proceß des Menschen in höchster Instanz in Bereitschaft hast. Hierüber habe ich aber bisher nur ein Klagelied erheben und fortsingen müssen, wie ich statt einer ächt wissenschaftlichen Selbstkenntniß der angestammten Grundrichtungen unserer Intelligenz durchgängig nur ein im Aeußern haftendes geistloses Operiren an Wörtern gewahrte. Wir werden nun sehen müssen, ob hier, wo die Sache ex professo abgethan werden soll, nicht etwas Besseres und Solideres auftreten wird. Und dann wähle ich einen Casus, der, wie kein anderer, dazu geeignet sein soll, weil er die Richtung der neuen und neuesten Philosophie in ihrer tiefsten Wurzel erfaßt, und so unserm Verf. Gelegenheit über Gelegenheit gibt, sich einmal wissenschaftlich recht weit und breit zu machen. Ich meine jene originelle bedeutungs- und einflußreiche Kant'sche Hauptfrage, von der all und jedes Wort seit fünfzig Jahren in der Philosophie ausgegangen, und Gott weiß, bis auf welche Zukunft noch ausgehen wird, die Frage: „wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?" —

Nachdem (3. B. S. 140. ff.) durch 30 Nummern so vieles und seltsames über die Urtheile der großgewachsenen Menschen, alles mit des Verf. abstracter Beweiskraft **A** und **B**, gesagt worden, und dann Nr. 31 auch noch die Kinder und Thiere, — denn diese urtheilen auch nach 1. B. S. 161, — zur Sprache gekommen, heißt es endlich dann S. 178. ff.: „Schwierig sollte es nach Kant nur sein, die Entstehung synthetischer Urtheile, die zugleich **a priori** sind, zu erklären. Hier nämlich frage es sich, was denn doch jenes unbekannte **X** sei, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriffe **A** ein demselben fremdes Prädicat **B** aufzufinden (?) glaubt, welches er gleichwohl mit jenen verknüpft erachtet? Mir will gerade

hier, wo Kant eine Schwierigkeit antraf, nichts Unbegreifliches erscheinen." Dies ist nun zwar weiter nichts, als die bekannte Großsprecherei unsers Verf. mit der gewohnten Manier, dem, der Ja sagt, frischweg und ohne Weiteres ein Nein entgegenzusetzen, und umgekehrt, bloß damit überall doch etwas Neues gesagt werde, und der See der Meinungen in Bewegung bleibe. Aber wie possirlich winzig klein steht dieser unser allmächtige Gedankenheld mit den wenigen absprechenden Worten den vielen Philosophen vor Kant bis auf diesen Tag gegenüber; die alle, vom ersten bis zum letzten, eine Antwort auf jene „nichtschwierige" Frage suchten! Da haben die Leute sich's ja ohne Noth so sauer werden lassen. O hätte es der Zeit doch gefallen mögen, unsern Verf., den Helfer in dieser kleinen Noth, um ein halbes Jahrhundert früher in die Welt zu setzen! Doch er sei uns auch heute noch willkommen, wenn er auf einmal ein untrüglich Zaubermittel aufgetrieben. Drum hören wir weiter, wie er die Frage löset.

„Was den Verstand berechtige, einem Subjecte **A** ein Prädicat **B**, welches doch in dem Begriffe von **A** nicht liegct, beizulegen? Nichts Anderes, sage ich, (hört!) als daß der Verstand die Begriffe **A** und **B** beide — hat und kennet. Bloß dadurch, daß wir gewisse Begriffe haben, müssen wir, meine ich, auch in dem Stande sein, über sie zu urtheilen." — Da haben wir ja die köstliche Bescherung, einfach und kurz hingesetzt, wie alles Große in der Welt; aber ach, das kurze **A** und **B**, und die lange Critik der reinen Vernunft, und die Wissenschaftslehre, und die Naturphilosophie, und die Encyclopädie, und all die Zwischenerscheinungen noch: der Abstand ist doch etwas unmenschlich! — Doch hier ist keine Schonung angebracht, gesagt muß es werden, und das kann allein noch zur Besinnung zurückführen: der Verf. hat von allem dem, was die Philosophie seit Kant bis Dato angestrebt hat, und in welchem Geiste die-

ses geschehen, nicht Eine Zeile begriffen. Das bezeugt die Geistlosigkeit seiner ganzen Logik, das bezeugt speciell seine Meisterschaft an der Kantischen Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori, deren Bedeutung und Bedeutsamkeit von ihm nicht im entferntesten Sinne geahnt wird. Die kurzsichtige Bemerkung, „daß der Verstand *A* und *B* beide — habe und kenne" und daher die Begriffe auch verbinden könne, und zwar a priori synthetisch, ist seit Kant noch nicht gehört worden. Oder ist nicht durchaus noch Frage um den zu verbindenden zweiten Begriff? Gegeben ist ja nur das Subject mit all seinen analytischen Bestimmungen und jedes dadurch mögliche Urtheil ist ein analytisches. Wie es nun aber dem Menschen durch die angestammte Eigenthümlichkeit seiner Intelligenz, d. h. a priori, zustehe über diesen gegebenen Begriff noch hinauszugehen, ein synthetisches Prädicat mit ihm zu-verbinden, und dadurch zu einer Realität zu gelangen, die nicht schon in und mit dem ersten Begriffe gegeben ist, das ist die große Aufgabe hier, von der unser Verf. noch nie eine Ahnung gehabt. Wie könnte er sonst auch nur sofort B mit A verbinden wollen und meinen, dadurch den Stein der Weisheit gefunden zu haben? Mit dem Verbinden hat's schon lange angegangen, das hatten die Menschen Jahrtausende schon gekonnt, ehe die neue Logik erschien; aber was berechtigt euch denn, dem verbundenen zweiten Begriffe nun auch Realität unterzulegen, da sie aus dem ersten nicht mit folgt, das fragte Kant auf einmal, und dadurch war unser Verf. mit sammt seiner leeren Begriffswissenschaft auf immer antiquirt. Kurz: die originelle Idee einer Critik der reinen Vernunft war eingetroffen, und so hatte die Philosophie im unmittelbarsten Selbstbewußtsein diesseits aller Begriffe sich niedergelassen. Da, im psychologischen Geiste, suchte sie nun das intelligente Princip, das dem Menschen angestammt sei, und befähigt, von den primitiven Thatsachen (A) des eignen Ich hinaus zu

allem Nicht-Ich (B) zu gelangen. Im Ich selbst also mußte das unbekannte Kantische X sich finden, d. h. es mußte ein „a priori“ gegebenes sein, und hinüberführend dann setzte es den Denkgeist mit der Wirklichkeit des Nicht-Ich in Verbindung, d. h. es war ein „synthetisch a priorisches Mittel. Daher denn die schöne Frage: „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ d. h. was ist es im eignen Ich, das mich auf eine legitime Weise ins Nichtich hinüberführt und mir dessen Realität verbürgt? Diese Frage hat all den Tumult in der neuen Philosophie herbeigeführt, den unser gewaltige Verf. nun so kurzweg mit A und B niederschlagen zu können meint. Aber die Wahrheit ist und bleibt, daß er die neue Zeit, und was ihr so sehr Noth thut, im Wesen nicht begriffen habe, und daß er gerade am wenigsten dazu berufen sei, auch nur Einen Stein zur Vollendung des colossalen Prachtgebäudes zu liefern. Diese Wahrheit könnte den nicht verletzen, der sich bescheidenlich auf sein Wissen beschränkt, und zusieht, ob es ihm etwa beschert sei, da oder dort auch mit Hand anzulegen; wer aber so ohne Rücksicht die Philosophen aller Zeiten und Zonen nicht nur bekritelt, sondern gar des schlechten Willens bezüchtigt, und zudem selbst noch die faulste Waare zu Markte bringt, der muß es sich gefallen lassen, daß auch er unbarmherzig nach dem vollen Maaße seines Verfahrens gemessen und vor aller Welt an den Pranger gestellt werde. Amicus Plato, amicus Socrates; sed magis amica veritas, dieses bescheidene Motto hätte der Verf. seiner morschen Erkenntnißlehre vorsetzen sollen, statt des stolzen Spruchs aus Lucretius de nat. rer. II. 7. ff.

Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena:
Despicere unde queas alios, passimque videre
Errare, atque viam palanteis quaerere vitae.

u. s. w.

Dies ist nun auch eine Probe aus der langersehnten

Erkenntnißlehre, und es ist erlaubt daraus auf das Ganze einen tüchtigen Schluß zu machen. Wie der Verf. hier den Kant nicht faßt, und nicht sieht, wie die neue Philosophie so ganz und gar nach der Realität der Begriffe fragt, so auch ist das, was er selbst bei dieser Gelegenheit als seine eigenste Lehre vorbringt, nur von Außen zusammen getrieben, und steht mit dem innern Lebensfonds des intelligenten Geistes in keiner Verbindung. Ich enthalte mich, ein Mehres der Art zur Schau zu stellen, der Leser kann darnach nicht sehnsüchtig sein. Nur Eines noch kann einen trefflichen Beleg zu dem schon Gesagten abgeben, drum sei kurz darauf hingewiesen.

Kant hat bekanntlich vier Antinomieen, wie er sagt, der Vernunft aufgestellt, und daran zu zeigen gesucht, wie der intelligente Mensch so ungesucht sich dadurch verstrickt finde; diese Antinomieen löset unser Verf. auf, und das gibt eine drollige Comödie. Man denke sich die Antinomieen in einer Logik! Und halten wir uns gleich an der ersten, so weiß ich nicht, ob die darüber vorgebrachten Explicationen und Refutationen mehr Mitleid oder mehr Verwunderung zu erregen im Stande sind. Die Sache ist aber diese. Kant sagt, die Welt habe einen Anfang in der Zeit, weil eine unendliche Reihe ein Widerspruch sei u. s. w. „Das ist nun, sagt der Verf., sehr falsch, denn der Begriff der Zeit gehöre gar nicht zu dem einer unendlichen Reihe, weil es auch Reihen, endliche sowohl als unendliche in Dingen gibt, die sich in gar keiner Zeit befinden.“ Jetzt kommen dazu die Belege! „Eine solche und dies zwar unendliche Reihe ist die der natürlichen Zahlen: 1, 2, 3, 4, 5 . . . ., oder die folgende: . . . — 5, — 4, — 3, — 2, — 1, 0, 1 + 2 + 3 + 4 . . . . deren die erste nur auf einer, die zweite auf beiden Seiten ins Unendliche gehet.“ Und nun wird gesagt, müsse das auch so in rerum natura sein: also sei eine unendliche Reihe keine Unmöglichkeit, und die erste Antinomie ist gelöset. Das also ist der Beweis: weil ich im Kopfe und auf dem Papiere 1, 2, 3, 4

.... zählen kann, und wenn ich nicht mehr kann, einen Gedankenstrich für alle Folgen ansetze, drum auch sind in der Wirklichkeit die Dinge in einer unendlichen Zeitfolge causaliter aneinander gereiht? O du großer Philosoph, du Zahlen- und Buchstaben-Meister der Wahrheit! ——

Wir verlassen nun auch die Erkenntnißlehre und kommen zu dem vierten Theile, zur Erfindungskunst. Und wenn der Leser diesem Capitel, das an die dreihundert Seiten ausfüllt, mit all seinen Erwartungen entgegen sehen sollte, so ist dies wohl begreiflich genug. Wer wollte auch nicht gern da ein Wörtchen mit anhören, wo ein Mann, der so unerschöpflich an Neuheiten sich zeigt und alles renovirt und restaurirt, ex professo seine Theorie über die Erfindungskunst zu Tage bringt? Da muß es doch, wenn anders je, einmal hell werden. Mit diesen und dergleichen Erwartungen trat auch ich zur Erfindungskunst; aber kaum hatte ich zu lesen angefangen, so fand ich mich schmählig getäuscht. Statt eine Seltenheit von Handgriffen und Practiken zu erlernen, wird uns da gleich zu Anfang gesagt (S. 295), „ich verspreche Niemanden, daß er hier etwas ganz Neues antreffen werde!" — Ob dies nun darum nicht geschieht, weil der Verf. es in seinem Interesse sieht, die Kunst, so gewaltige Neuheiten in allen Wissenschaften zu erfinden, nicht aus Händen kommen zu lassen, oder aber ob auch er selbst nicht im Besitze einer solchen Kunst ist, das erfahren wir nicht. Genug, wir würden, heißt es, uns mit dem begnügen müssen, „was jeder gute Kopf schon längst beobachtet habe," und „der Talentvolle, meistentheils ohne sich dessen bewußt zu sein, befolgt." Und dann bleibt's denn doch wenigstens in Erfindung des Neuen in der neuen Logik beim Alten, womit aber zugleich all ihre Neuheiten von ihr selbst verurtheilt sind. —

(Schluß folgt.)

Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, besonders in Würtemberg. Von C. J. Hefele, außerordentlichem Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen. Tübingen, 1837. S. X. 421.

Dieses Werk kann in jeder Hinsicht ein sehr schätzenswerther Beitrag zur Kirchengeschichte Deutschlands genannt werden, denn es behandelt eine bisher noch sehr dunkle Partie, die Bekehrung Alemanniens zum Christenthume, und behandelt sie umfassend und gründlich. Der Herr Verf. theilt den Zeitraum, wo der erste Same dort ausgestreut werden konnte bis zur völligen Ueberwältigung des Heidenthums unter den ersten Karolingern, in drei Perioden oder Abschnitte: 1) in die Zeit der römischen Herrschaft bis in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts; 2) in die Zeit der freien Alemannen bis zur Schlacht von Zülpich im Jahre 496, und 3) in die Zeit der fränkischen Herrschaft bis zur Mission des heil. Bonifacius.

Der erste Abschnitt schildert wesentlich und klar den wechselnden politischen Zustand des südwestlichen Deutschlands von dem ersten Einfalle Julius Cäsars bis zur Zeit, wo im dritten Jahrhunderte die Alemannen sich hier für immer festsetzten, und dem römischen Zehendland ein Ende machten. Denkmäler von christlichen Gemeinden aus jener Zeit sind bisher nicht aufgefunden worden, aber sehr richtig bemerkt der Verf., daß daraus der Schluß nicht zu ziehen sei, daß es keine Christen in den Provinzen des südwestlichen Deutschlands damals gegeben habe. Es ist vielmehr sehr wahrscheinlich, daß, in Betracht der Nachbarschaft christlicher Gemeinden in Gallien, und wohl auch in Rhätien und Vindelicien, und bei den zahlreichen Besatzungen in den Grenzvestungen, das Licht des Evangeliums auch hier aufgegangen sei.

Der zweite Abschnitt behandelt die Eroberung des römischen Zehendlandes durch die Alemannen, ihre Festsetzung

darin und Verbreitung über Nordrhätien von 283 bis 496. Das Resultat davon ist, die Masse der Bewohner blieb heidnisch. Aber wie es in allen noch so verwüstenden Kriegen roher Völker zu geschehen pflegt, daß einzelne Reste der alten Einwohner sich erhalten, besonders in gebirgigen Gegenden, so können wir auch hier annehmen, daß mancher römische Christ übrig geblieben sei und lieber den Alemannen gedient, als sein Vaterland verlassen habe. Ja wir entnehmen sogar aus Arnobius, einem Schriftsteller zu Anfange des vierten Jahrhunderts, daß es unter den Alemannen selbst nicht ganz wenige Christen müsse gegeben haben. Und dies darf uns nicht befremden, wenn wir erwägen, wie viele Tausende von Römern seit der Mitte des dritten Jahrhunderts als Gefangene müssen unter die deutschen Völkerschaften gekommen sein, Geistliche und Laien. Sollten diese keine Versuche gemacht haben, ihre Herren zu bekehren, oder sollte ihr Eifer, es zu thun, ohne Erfolg geblieben sein? Indessen, wie dem auch sein mag, etwas Bestimmtes läßt sich darüber nicht sagen.

In der dritten Periode, unter der Herrschaft der Franken, wird es schon heller in der Geschichte der Christianisirung Alemanniens: Die Schlacht bei Zülpich bewirkte die Bekehrung Chlodwigs und seines Volkes und raubte Alemannien seine politische Freiheit und Selbstständigkeit. Dafür gelangte es allmählig zu einer höhern Freiheit, der christlichen. In diesem Abschnitte hat der Verf. ganz besonders seinen Beruf zum Historiker dargethan. Er hat alles gesammelt, die Nachrichten über die ältesten Bisthümer und ihre Grenzen, die Gesetze der Alemannen, die Geschichten der Missionäre, und mit besonnener Critik beurtheilt und die Ergebnisse zusammengestellt. Es erhellt daraus das Resultat, daß die Merowinger die Bekehrung der eroberten Provinzen nie aus den Augen verloren, daß es aber eines Zeitraums von 200 Jahren bedurfte, ehe Alemannien ganz christlich wurde. Auf jeden Fall müssen wir das Bestreben des Herrn Verf., Licht in diese Partie

zu bringen, und den Erfolg ehrenvoll anerkennen. Die Diction ist rein, edel, dem Gegenstande angemessen. Nur an einigen Stellen hat uns eine gewisse oratorische Darstellungsweise nicht ganz gefallen wollen, z. B. S. 204 ff., wo die Vortheile der Reichstheilung nach Chlodwigs Tode auseinandergesetzt werden. Und dennoch scheint der Hauptgrund, warum Chlodwig, wie so viele andere Fürsten barbarischer Zeiten ihre Reiche theilten, übersehen zu sein, nämlich die Nothwendigkeit, wenn sie ihre nachgebornen Söhne nicht entweder ums Leben bringen oder einsperren wollten, wie dies bei orientalischen nichtchristlichen Fürsten zu geschehen pflegt. Dies aber verbot ihnen das Christenthum. Das Naturrecht verlangt gleiche Theilung, und das Christenthum ist nicht dagegen. Das monarchische Princip mußte sich erst mehr aus dem aristocratischen Elemente emporgearbeitet und die Idee des Staats einigermaßen ausgebildet haben, ehe das Theilen aufhören konnte. S. 20 wird unrichtig der bedeutendste Theil Britanniens schon unter Augustus den römischen Provinzen zugezählt; erst unter Claudius kam es hinzu.

Die katholisch-dogmatische Lehre von dem Mysterium der heiligen Eucharistie, mit besonderer Rücksicht auf die patristischen, speculativen Ideen, dargestellt von Dr. Franz Seraph. Bittner, Professor der Theologie am erzbischöflichen Clericalseminare zu Posen. Posen, Verlag von J. J. Heine. 1838. 152 Seiten nebst einem Vorworte.

Je wichtiger der Gegenstand ist, welchen der Verfasser einer Schrift behandelt zu haben ankündigt, desto größer ist natürlich die Erwartung des Lesers, daß das Werk mit aller Sorgfalt, Umsicht und Gründlichkeit bearbeitet worden sei. Zu dieser Erwartung ist der Leser noch um so mehr berechtigt, wenn der Verfasser selbst sich im Eingange der Schrift darüber ausspricht, daß er die Wichtigkeit des

Gegenstandes eingesehen und wohl erwogen habe. So wurde auch unsere Erwartung geregt und hoch gesteigert, als uns das oben angegebene Werkchen zu Gesichte kam, wir auf dem Titelblatte den Gegenstand des Inhaltes angekündigt und gleich darauf, im Anfange des Vorwortes, den Gegenstand von dem Verfasser selbst als den Brennpunct des christkatholischen Glaubens und des christkatholischen Cultus bezeichnet fanden. „Das Mysterium der heiligen Eucharistie," so heißt es gleich im Anfange des Vorwortes, „der Brennpunct des christkatholischen Glaubens und des christkatholischen Cultus, ist von jeher auch in der Wissenschaft durch alle Jahrhunderte hin vielseitig betrachtet worden." Schon durch diese Bezeichnung als „Brennpunct des christkatholischen Glaubens und des christkatholischen Cultus," und durch die ferner im Vorworte dafür gebrauchten Benennungen: „das größte und herrlichste aller Mysterien" und „Mittelpunct der religiösen Weltgeschichte," gibt der Verfasser hinlänglich zu erkennen, daß er die Wichtigkeit des Gegenstandes eingesehen habe. Und wie sehr er dieselbe will erwogen haben, deutet er dadurch an, daß er sagt: es könne kühn und verwegen erscheinen, durch eine Abhandlung über das Mysterium der heil. Eucharistie denjenigen Männern sich anreihen zu wollen, welche als Söhne der katholischen Kirche gleich ausgezeichnet durch umfassende, reiche Gelehrsamkeit, wie durch tiefe, innige Frömmigkeit, sich als Kämpfer erhoben, um dieses größte und herrlichste aller Mysterien durch die Aussprüche der heil. Schrift, und durch die Zeugnisse des Urchristenthums (?) auch gegen solche zu vertheidigen, welche den Namen Christi führten. — Das solle aber, so fährt der Verfasser fort, ferne von ihm sein — nur das, was jene Männer gegeben, mit des Herrn Gnade vielleicht zeitgemäß zu verarbeiten, das versuchte sein guter Wille, das sei der Zweck dieser Abhandlung, — hier und da sorgfältiger die Aussprüche der heil. Schrift erklären, von neuem hinweisen auf die erhabene Kunde des christlichen Alterthums in göttlichen Dingen — durch die

Unterstützung der Altvordern die katholische Dogmatik in ihrem wahrhaft welthistorischen Character, insbesondere die Eucharistie als den Mittelpunct dieser religiösen Weltgeschichte zeichnen und erneuerte Liebe ihren Zöglingen einflößen, das wollte der Verfasser, das versuchte er wenigstens. So spricht der Verfasser im Vorworte und setzt noch hinzu: „Wenn aber diese unsere Deutung und Würdigung des größten aller Mysterien wirklich nicht ganz ohne Erfolg unternommen sein sollte: auch dafür sei in den hh. Vätern nur verherrlichet die Weisheit des göttlichen Logos, gegeben durch die Liebe des Vaters im heil. Geiste: sic adhibeatur scientia tanquam machina quædam, per quam structura charitatis assurgat, quae maneat in aeternum, etiam quum scientia destruetur; quae ad finem charitatis adhibita multum est utilis, per se autem ipsam sine tali fine, non modo superflua, sed etiam perniciosa probata est. Aug. ep. 119.“ — Wir sehen aus diesem Vorworte, was der Verfasser sich zum Ziele gesetzt hat. Schon in diesem Vorworte kann uns manches wunderlich erscheinen, z. B. aus dem Munde eines katholischen Theologen die Rede von einem „Urchristenthum?!“ ferner: das Mysterium der h. Eucharistie den „Brennpunct des christkatholischen Glaubens“ zu nennen. Ist diese Benennung in Beziehung auf den Glauben an die Lehren des Christenthums überhaupt an sich zuzulassen; so kann sie doch nach ihrer Bedeutung nur auf den Glauben an die Grundlehre des Christenthums Anwendung finden, in welchem der Glaube an alle übrigen Lehren des Christenthums seine Haltung hat, und dann fragt es sich, ob sie in diesem Sinne auf das Mysterium der heil. Eucharistie passet, und nicht vielmehr und allein auf den Glauben an Jesum Christum als den wahren Gottmenschen, den eingebornen Sohn Gottes, welcher Gott von Ewigkeit, für das Heil der Menschen die menschliche Natur angenommen hat. Doch wir wollen dieses übergehen und sehen, wie der Verfasser seine Aufgabe gelöset und den Erwartungen, die er erregt, entsprochen hat.

Die eigentliche Abhandlung „Ueber das Sacrament der Eucharistie“ fängt S. 17 an. Von S. 1 bis 17 werden „Einleitende Aphorismen“ vorhergeschickt, welche eine allgemeine Betrachtung über die Erlösung, über das Verhältniß der h. Sacramente zu derselben und über das Verhältniß der Sacramente unter einander vorlegen sollen. Schon über diese Aphorismen finden wir in Betreff der in denselben vorgelegten Ansichten, der wissenschaftlichen Haltung und des Werthes in dogmatischer Hinsicht so manches zu bemerken, daß wir darüber nicht mit Stillschweigen hinweggehen können. Gleich Anfangs S. 1 wird gesagt: „Durch den Kreuzestod Jesu Christi war die Menschheit und somit die ganze Weltcreatnr in die beseligende Einheit mit der dreipersönlichen göttlichen Liebe zurückgekehrt, weil gekommen in den Wiederbesitz des heiligen, gnadespendenden, göttlichen Geistes.“ Die ganze Weltcreatur soll demnach in den Wiederbesitz des h. göttlichen Geistes gekommen sein, welches auch gleich darauf genannt wird „die Wiedervereinigung der gesammten, dreifach substantialen Weltcreatur mit der Einen dreipersönlichen göttlichen Liebesnatur.“ Es fragt sich hier: wo lehrt die christliche Offenbarung eine solche Verallgemeinerung der Erlösung oder weiset sie auch nur auf solche hin, welche jene Wirkung für die gesammte Weltcreatur, auch für die unfreie: Thiere, Pflanzen, Steine, hatte, daß auch diese zu der Wiedervereinigung mit Gott, in den Wiederbesitz des h. göttlichen Geistes gekommen? Wenigstens ist uns nicht bekannt, daß die christliche Offenbarung solche Wiedervereinigung der unfreien Natur mit Gott lehrt, auch nicht, daß sie einen vorhergehenden entsprechenden Abfall derselben von Gott lehrt. Wir wollen hier nicht einmal fragen, ob wohl schon an sich von einem Abfalle von Gott und von Wiedervereinigung mit Gott in jenem Sinne Rede sein könne bei Dingen, welche keiner Erkenntniß Gottes, ja überhaupt nicht einmal einer eigentlichen Erkenntniß fähig und ohne alle morali-

sche Freiheit sind. Daß jedoch diese erkenntniß- und freiheitslosen Dinge unter jener gesammten dreifach substanziellen Weltcreatur mit befaßt sein sollen, bestätigt noch ausdrücklich S. 2; wo der Verfasser sich bemüht, jene Wiedervereinigung als Wirkung der Erlösung auf die Materielle und auch auf die Angelische Weltcreatur besonders geltend zu machen. Zum Belege für jene Behauptung oder Ansicht des Verfassers werden mehre Stellen der hh. Väter angeführt, welche sich dazu aber so wenig eignen, daß sie entweder das nicht besagen, was sie der Angabe nach oder zu dem Zwecke, wozu sie angeführt werden, besagen sollen, oder demselben mehr widersprechen als zusagen. So z. B. eine Stelle des „Joannes Damascenus orat. I. de nativitate Virginis: Creator, Dei filius, naturam omnem, interjectae humanitatis beneficio, in melius commutavit. Nam quum homo mediâ quâdam inter mentem et materiam sede constitutus, rerum omnium conditarum nodus ac vinculum sit: profecto artifex Dei verbum *humanae* naturae copulatum, per eam cum universis rebus conditis unitum est.“ Joannes Damascenus sagt hier freilich, daß die ganze Creatur durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes gehoben worden oder besser geworden sei, gibt aber als Grund dafür an, weil der Mensch als Geist und Materie und somit auch der Sohn Gottes in dieser seiner menschlichen Natur mit der ganzen Weltcreatur Verbindung habe, oder vereinigt sei. Darin ist aber keineswegs gesagt, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes oder die Erlösung auch jene höhere Wirkung für die materielle Creatur gehabt habe, welche der Verfasser aus der Stelle zeigen will. Eine andere Stelle, welche als Commentar zu dieser des Joannes Damascenus angeführt wird, entspricht noch viel weniger jener Behauptung oder Ansicht, nämlich „Greg. M. hom. XXIX. in Evangel. zu den Worten Marci cap. XVI., 15: Prædicate Evangelium *omni creaturae!* — Numquid san-

ctum Evangelium vel insensatis rebus vel brutis animalibus fuerat praedicandum? — Sed *omnis creaturae nomine signatur homo.* Omnis autem creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune *esse* cum lapidibus, *vivere* cum arboribus, *sentire* cum animalibus, *intelligere* cum angelis. Si ergo commune aliquid habet cum omni creatura homo, juxta aliquid omnis creatura est homo. Omni ergo creaturae praedicatur evangelium, quum soli homini praedicatur.“ In dieser Stelle will der h. Gregor doch nur zeigen, daß unter dem Ausdrucke „Creatura,“ in jener Stelle des h. Marcus nur die Menschen und nicht auch die andern Geschöpfe der Erde zu verstehen seien. Von dem, was der Verfasser darin finden will, ist gar nicht Rede. Nicht nur in der Auffassung und Deutung der Belege vermißt man die Sorgfalt, welche man erwarten sollte; sondern auch in Anführung derselben: so wird S. 2 eine Stelle des h. Hieronymus ep. 59. ad Avitum zum Belege angeführt, nämlich: „Crux Salvatoris non solum ea, quae in terra sed etiam ea, quae in coelis sunt, pacasse perhibetur,“ welche sich a. a. O. nicht findet; und wenn man auf den Inhalt des gedachten Briefes hinsieht; so müssen wir urtheilen, daß der h. Hieronymus nicht einmal die Ansicht, welche jene Stelle enthält, als die seinige behauptet, sondern derselben vielmehr widersprochen habe. —

S. 4 sagt der Verfasser: es werde sich zugleich aus allem bis dahin Gesagten ergeben, daß er die Natur der Erbsünde, als Gegensatz der Erlösung und insbesondere Gegensatz zur Taufe in dem Mangel des h. Geistes (orbitas Spiritus Sancti) setze, nicht in die sogenannte unordentliche Sinnlichkeit. Hierfür bezieht er sich insbesondere auf den vorhergehenden Absatz S. 3, wo eine Stelle des h. Chrysostomus hom. I. in Pentecosten angeführt wird: Quare *ante passionem* non est Spiritus datus? quoniam in peccatis erat orbis terrarum, quum non-

dum agnus oblatus esset, qui mundi tollit peccatum. Quoniam igitur nondum crucifixus erat Christus, reconciliatio nondum facta erat — propterea merito neque Spiritus sanctus mittebatur, ita ut *reconciliationis iudicium* spiritus mitteretur.“ In dieser Stelle wird doch offenbar die Sünde (also auch die Natur derselben) als Grund angegeben, warum der h. Geist vor dem Leiden Christi nicht ertheilt wurde, oder, wie der Verfasser will, mangelte. Die Sünde muß demnach doch wohl in ihrer Natur etwas Anderes sein, als der Mangel des h. Geistes, welcher Folge der Sünde war. Es ist hier also für eine Behauptung ein Grund angegeben, welcher derselben geradezu widerspricht. Zudem widerspricht der Verfasser auch selbst wieder jener seiner Behauptung, wohl ohne es zu merken, nämlich S. 6. 7. 8., wo er über die verdorbene Sinnlichkeit im Menschen spricht, und diese bald als durch die Sünde bewirkt, bald als selbst Sünde angibt. — S. 6. und 7. ist Rede über die Gnade als das unsichtbare Element bei den heil. Sacramenten und da heißt es unter anderm: „die Gnade aber als eine Wirkung des allgegenwärtigen, allwirksamen dreipersönlichen Gottes muß nach §. 1. α*) eben so identisch sein mit den Personen, von welchen sie ausgeht, wie überhaupt die Allgegenwart Gottes von der göttlichen Allwirksamkeit nicht getrennt werden kann.“ Auch wird daselbst auf gleiche Weise das „donum Spiritus Sancti“ mit dem „Spiritus Sanctus“ als identisch behauptet und dieser demnach als verdiente göttliche Person bezeichnet. Wie ist hier aber die Gleichheit zu finden zwischen der Untrennbarkeit der Allgegenwart Gottes von der göttlichen Allwirksamkeit und der Identität der Wirkung Gottes mit den göttlichen Personen, von welchen sie ausgeht? Darf man Untrennbarkeit mit Identität verwechseln und beide für eines und dasselbe halten? Nach der christkatholischen Lehre

*) Wir geben dieses an, wie es sich am angeführten Orte findet.

dürfen die Wirkungen Gottes nicht als getrennt von Gott und den Personen in der Gottheit, welche dieselben bewirken, müssen aber doch als verschieden von Gott selbst und den göttlichen Personen und nicht als identisch mit denselben gedacht werden. Und was berechtigt uns, das „donum Spiritus sancti“ mit dem „Spiritus sanctus“ selbst zu verwechseln oder zu identificiren: und demnach den „Spiritus sanctus“ die durch den Sohn Gottes verdiente göttliche Person zu nennen? Ist doch nicht der h. Geist als göttliche Person, sondern das Geschenk des h. Geistes, das donum Spiritus sancti, durch den Sohn Gottes verdient worden.

S. 8. wird gesagt, daß mit dem Gebrauche der menschlichen Sünde als eines sinnlichen Elements bei den Sacramenten (Poenitentiae et Matrimonii Sacramenta) der Besitz des h. Geistes verbunden werden könne. Die Unverständlichkeit dieser Behauptung veranlaßt uns zu der Frage, was hier unter dem sinnlichen Elemente bei den Sacramenten verstanden werden soll. Soll darunter die Materie der Sacramente verstanden werden; so würde es dogmatisch unrichtig sein, die Sünde als Materie des Sacramentes der Ehe (Matrimonii Sacramentum) anzugeben. Für das Sacrament der Buße pflegen zwar bekanntlich die Theologen die Sünden als Materia remota anzugeben, man darf dabei aber nicht unberücksichtigt lassen, daß das Concilium Tridentinum sess. 14. cap. 3. die Actus poenitentis, nempe Contritio, Confessio et Satisfactio ausdrücklich und absichtlich „*quasi* materia huius Sacramenti“ nennt, und diese darnach auch von den Theologen als Materia proxima des Sacramentes der Buße angegeben werden. Daher sollte man, so meinen wir, die Sünden nicht geradezu in demselben Sinne als Materia (Materia remota) des Sacramentes der Buße denken und anführen, wie die Materia bei den übrigen Sacramenten zu denken ist. Zudem, daß mit dem Gebrauche der menschlichen Sünde der Besitz des h. Geistes

verbunden werden könne, scheint uns mit den katholisch-dogmatischen Lehren nicht verträglich zu sein.

S. 10—17 wird über die hh. Sacramente im Allgemeinen gesprochen und werden die sieben hh. Sacramente nach einer allgemeinen Idee von der Erlösung a priori construirt, um zu zeigen, daß zur Ertheilung des h. Geistes für das Heil der Menschen sieben solche Mittel angeordnet oder eingesetzt werden mußten. Auch dieses geschieht in einer eigenthümlichen Weise und das Ganze ist in solchen Nimbus gehüllt, daß dadurch keine Aufklärung, sondern nur mehr Verwirrung hervorgebracht und auch die Stellung der hh. Sacramente zu einander mit der Ordnung und Bedeutung, wie diese nach der Lehre der Offenbarung sich ergibt, schwer in Einklang gebracht werden kann. So wird z. B. das Sacrament der Firmung zu der Taufe, dem Priesterstande, der Ehe und der Buße in solches Verhältniß gesetzt und auch dabei ausdrücklich ausgesagt, daß diese vier Sacramente in dem Sacramente der Firmung ihre Vollendung erhalten.

S. 17. geht der Verfasser zu der angekündigten Abhandlung „Ueber das Sacrament der Eucharistie" selbst über. Hier fällt uns, wieder gleich im Anfange, S. 18. die kühne Behauptung auf: die katholische Kirche lehre, daß ungesäuertes Waizenbrod zur wesentlichen Materie des Eucharistischen Sacramentes gehöre. Dieser Verstoß gegen die richtige Angabe des katholischen Dogma ist offen genug, so daß eine besondere Hervorhebung desselben unnöthig ist. Jedoch müssen wir bemerken, daß derselbe um so gröber ist, da er a. a. O. sogar mit gesperrter Schrift zur Schau gestellt worden und bald darauf S. 19., auf das Decretum Eugenii IV. pro Armenis hingewiesen *), auch angeführt wird, daß

*) Es wird auf das genannte Decret a. a. O. nur hingewiesen zur Bestätigung, daß Waizenbrod die eigentliche Materie sei; allein in demselben Decrete wird doch ausdrücklich gesagt, daß „im ungesäuerten sowohl als im gesäuerten Brode der Leib Christi wahrhaft bereitet werde."

die griechische Kirche gesäuertes Brod (panis fermentatus) gebrauche. Auch wird S. 26. jener frühern Behauptung, ohne jedoch diese zu berichtigen, ausdrücklich widersprochen, indem gesagt wird, daß „doch die Sitte der griechischen Kirche, gesäuertes Brod zu nehmen, nicht als häretisch, nicht als dogmatisch falsch verdammt werden vom Concilio Florentino," wofür hingewiesen wird auf „Carranzae Summa Conciliorum, Rothomagi 1641. pag. 862." Dann wird auch angegeben, daß der Priester einer jeden, sowohl der griechischen als lateinischen Kirche verbunden sei, den Ritus seiner Kirche zu beobachten. Durch alles dieses wird aber, wie bereits gesagt, die zuerst irrig als Lehre der katholischen Kirche aufgestellte Behauptung so wenig zu berichtigen gesucht, daß es vielmehr durch die von S. 20 bis 26 geführte weitläufige Untersuchung über die Zeit, wann der Herr Jesus das Osterlamm genossen habe, um zu zeigen, daß die h. Eucharistie in ungesäuertem Brode eingesetzt worden, die Ansicht gewinnt, als solle die Behauptung, daß ungesäuertes Waizenbrod die Materie dieses Sacramentes sei, als die einzig wahre katholische Lehre gegen die Behauptung und die Praxis der griechischen Kirche vertheidigt werden. Von dieser weitläufigen Untersuchung ist wenigstens in der Verbindung, wie sie da vorkommt, nicht wohl ein anderer Zweck zu erkennen. Zugleich ist hier zu erwähnen das für eine wissenschaftliche theologische Abhandlung auffallende Citat des Concilii Florentini nach Carranzae Summa Conciliorum. Auf gleiche Weise wird unmittelbar zuvor, noch auf derselben Seite, citirt: „Aug. opp. omn. edit. Antwerp. Tom. X. pag. 104.," eine eigene Weise, die Kirchenväter zu citiren, die öfter in dem Werkchen vorkommt, aber auf das patristische Studium des Verfassers nicht das glänzendste Licht wirft. Dasselbe ist der Fall, wenn man schon früher S. 14. citirt findet „Clemens Alexand. lib. II. comment. in cap. II. Ioh." oder später S. 77. den Theodoret als Re-

präsentanten der Patristischen Literal-Exegese und Verfasser der Schrift de adoratione in spiritu et veritate angegeben findet. Wie leicht es überhaupt mit der Angabe und Anführung der Stellen aus den Schriften der Väter und kirchlichen Schriftsteller genommen worden, ist schon früher hinlänglich gezeigt. Was die Behandlung des Gegenstandes, welchen der Verfasser sich zur eigentlichen Aufgabe gemacht hat, und die Beweisführung betrifft, so mangelt es dieser nicht nur an Gründlichkeit im Allgemeinen und an Richtigkeit, Bestimmtheit und Genauigkeit im Einzelnen, sondern sie ist auch unvollständig geblieben. Eine eigene Nachweisung, daß der Herr Jesus dieses Sacrament für alle Zeiten eingesetzt hat, welche doch in einer wissenschaftlichen Abhandlung eben so sehr, als die Nachweisungen über die Materie und Form, die da gegeben sind, erfordert wird, wird vermißt. Der Mangel der Gründlichkeit im Allgemeinen und der Richtigkeit, Bestimmtheit und Genauigkeit im Einzelnen läßt sich wohl schon hinlänglich aus dem früher Vorgelegten entnehmen, jedoch wollen wir noch einige Proben davon anführen. So wird S. 29. gesagt: „daß, sobald die göttlichen Worte der Eucharistischen Form ausgesprochen sind, die Eucharistische Materie, Brod und Wein, den Leib und das Blut Jesu Christi nicht nur anzeigen, sondern wirklich darbieten.“ Durch den Ausdruck „darbieten“ wird der Lehre der katholischen Kirche von der Transsubstantiation, wie es doch a. a. O. geschehen sollte, gar nicht Genüge geleistet; vielmehr kann bei demselben noch sehr gut diese Transsubstantiation geläugnet werden. Zwar wird später über die Transsubstantiation insbesondere gehandelt; allein in genauer Uebereinstimmung mit derselben mußte auch hier geredet werden, wo vorgelegt wird, was die Worte der Form bewirken. S. 45. wird für die Zuverlässigkeit der Zeugnisse der ersten christlichen Schriftsteller zum Beweise der christlichen Lehren eine Stelle des Cicero de leg. lib. II. cap. 11. angeführt. „Antiquitas proxime accedit

ad Deos!" Nach unserer Meinung bedarf es doch keines scharfen Nachdenkens, um einzusehen, daß diese Stelle, wie sie der Heide versteht, zu dem Zwecke, wofür sie in der vorliegenden Abhandlung angeführt worden, keine Anwendung finden kann. S. 135. versteigt sich der Verfasser dahin, daß er die allgemeinen Gebete, welche der Priester im Namen der Kirche und Christi betet, wahrhaftige opera operata nennt, was doch wohl mit Recht auf Mangel an Bestimmtheit und Klarheit der Begriffe schließen läßt. Ueberhaupt setzt man sich der Gefahr, solche Verstöße zu machen, aus, wenn man mehr darauf ausgeht, sich in ungewöhnlichen und schwulstigen Redensarten und Ausdrücken zu verlieren, als der Sache auf den Grund zu gehen und sie mit möglicher Klarheit aufzufassen.

Der Leser wird durch das bisher Vorgelegte hinlänglich in den Stand gesetzt sein, über den Werth des hier besprochenen Werkchens zu urtheilen. Wir bedauern nur, daß wir so manchem Tadel, welcher auf das Werkchen fällt, nichts zum besondern Lobe desselben entgegenstellen können. Die äußere Ausstattung ist gut; es hätte aber mehr Sorgfalt auf die Correctur verwendet werden mögen, damit die vielen Druckfehler verhütet worden wären.

P. F. Hunolts auserlesene Predigten. Zeitgemäß bearbeitet von einem katholischen Geistlichen. Erster Band, enthaltend: einen vollständigen Jahrgang von Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres. Zweite Auflage. Köln am Rheine bei Joh. Georg Schmitz 1838. VIII. 322 S. 8°.
— — Zweiter Band enthaltend einen vollständigen Jahrgang von Predigten auf die Festtage des Kirchenjahres. Daselbst. 1837. VIII. 287. 8°.

Hunolts *) Predigten, welche zu Ende der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zum erstenmale im Drucke er-

*) Franz Hunolt fungirte viele Jahre als Domprediger in Trier. Nachdem er sechszehn Jahre gepredigt, gab er im Jahre 1740

schienen sind, haben sich bis zum Schlusse desselben Jahrhunderts hin, einer ungemein günstigen Aufnahme zu erfreuen gehabt. Daß sie bei veränderter Zeitrichtung in den Hintergrund treten mußten, und von den Geistlichen, welche nach der jüngsten großen Umwälzung in der Menschengeschichte ihre Bildung genossen, wenig gekannt wurden, ist aus der Richtung dieser Zeit genügsam zu erklären. Selbst in dem Jahre 1813 u. ff. noch war die Geistesrichtung in dem katholischen Deutschland diesen Predigten weniger günstig. Die neue Ausgabe und Umarbeitung, welche der münstersche Priester Franz Waldeck besorgte, fand wenig Abnahme. Anders aber verhält es sich damit in der neuesten Zeit. Die obengenannte Sammlung Hunoltscher Predigten, welche wir dem vielseitig thätigen und würdigen Pfarrer Blum aus der Erzdiözese Köln verdanken, ist nicht bloß von den meisten katholischen Zeitblättern günstig beurtheilt worden, sondern hat auch bei'm Publicum eine so gute Abnahme gefunden, daß von dem ersten Bande eine zweite Auflage bereits hat veranstaltet werden müssen. Diese Erscheinung ist auch insofern eine erfreuliche als man daraus entnimmt, daß die katholische Lehre in ihrer einfachen, wahren, durch rationalisirende Aufgüsse nicht sublimirten und durch mystische Deutungen und Auflösungen nicht verflüchtigten Gestalt, in welcher dieselbe heut zu Tage so vielfach auftreten muß, der Theilnahme der katholischen Zeitgenossen in einem weiten Umkreise sich zu erfreuen hat. Hunolt trägt die katholische Lehre in ihrem einfachen würdigen Gehalte und strenge nach den katholischen Lehrbestimmungen ohne jenes kalte Gerede des Rationalismus, und ohne die süßelnde Form des After-Mystizismus klar und bündig vor, wie es dem Cha-

---

seine Predigten in 6 Foliobänden heraus. Die zweite Auflage erschien 1746. Die Bearbeitung derselben, welche Herr Waldeck besorgte, erschien 1812 u. s. f. zu Köln in der neuen Verlags-Buchhandlung. Wir haben 4 Bände 8° von jener Umarbeitung vor uns liegen.

racter des Christenthums angemessen ist und wie es zum Zwecke paßt. Außerdem zeichnen sich diese Predigten durch ihre Popularität ungemein vortheilhaft aus, und es ist ihnen ein Grad der Anwendbarkeit insbesondere für die Landgeistlichkeit eigen, wie er sonst gewiß nur wenigen Leistungen dieser Art zukommen mag.

Der dritte Band, welcher wiederum Sonntags-Predigten enthält, wird, wie wir vernehmen, bald die Presse verlassen.

Die äußere Ausstaltung ist lobenswerth und würde sich noch mehr empfehlen, wenn der Drucker mit mehr Sorgfalt zu Werke gegangen wäre.

Predigten über die Nachfolge Christi. Von P. Fr. Henricus Goßler, Ordenspriester. Münster 1838. S. VIII. 277.

Diese Predigten, 22 an der Zahl, sind vom Verfasser in der Klosterkirche zu Paderborn in dem Zeitraume der Jahre 1828 — 1836 gehalten worden. Die Texte sind frei gewählt, und in jeder derselben wird irgend ein Vorgang im Leben Christi zur Nachfolge aufgestellt. Hieraus ergiebt sich die Bedeutung des Titels. Wir wollen einige Texte mit dem Thema anführen: Erste Predigt über die Worte Matth. 11. 28. Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, Ich will euch erquicken. Thema: „Das Gastmal auf dem Wege der Nachfolge Christi, eingesetzt am Abende vor seinem Tode, oder das Brod des Lebens, das vom Himmel stammt, und das Brod der Auserwählten." So schön die Gedanken in dieser Predigt sind, und so viele Ehrfurcht gegen das heil. Altarsacrament sie einflößen muß, so finden wir den sehr schönen Text doch zu wenig angewendet und mit dem Thema in Verbindung gebracht. Zweite Predigt, Text: Ein jeder sei schnell zum Hören, langsam aber zum Reden. Jacob. 1. 19. Thema: „Die Nachfolge

Christi in Beherrschung der Zunge, oder: die heilige Kunst zu schweigen." Dritte Predigt, Text: Wahrlich dieser war der Sohn Gottes. Matth. 27, 54. Thema: „Die Gottheit Jesu, hervorleuchtend aus Seiner Leidensgeschichte, oder: die Nachfolge Christi, begründet durch die Beweise für seine Gottheit in der heiligen Geschichte seines Leidens und Sterbens." Die Behandlung der Gegenstände ist populär eindringlich und erbaulich, so daß wir sie besonders zur Privat-Erbauung empfehlen können.

Gott ist mein Heil. Ein Gebetbuch für katholische Christen von Dr. Wilhelm Smets, vormal. Oberpfarrer und Schulinspector. Mit Einer erzbischöflichen und mehren bischöflichen Approbationen. Nebst einem Stahlstiche. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Bonn bei T. Habicht. XVI. 431.

Das vorgenannte Gebetbuch, welches vornehmlich für gebildete Katholiken bestimmt ist, hat seine Brauchbarkeit erprobt, indem von demselben, trotz der großen Anzahl ähnlicher Bücher, so bald eine zweite Auflage nothwendig ward. Zu dieser Empfehlung bringt die zweite Auflage eine neue nicht minder schätzbare, indem mehre Bischöfe dasselbe nicht bloß in Beziehung auf Orthodoxie gutgeheißen, sondern ihm auch einen vorzüglichen Grad der Brauchbarkeit zuerkannt haben. Eine eigenthümliche Einrichtung, welche dies Gebetbuch vor vielen andern auszeichnet, ist die, daß dasselbe angemessene Belehrungen über solche Gegenstände des Cultus mittheilt, die vorzugsweise zur Erhebung und Belebung des religiösen Sinnes angeordnet sind. Die äußere Ausstattung ist sehr geschmackvoll zu nennen, der Preiß sehr billig, die Druckfehler manchmal störend.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Geschichtliche Erörterung des gemeinen und besondern Censur-Rechtes in der Erzdiöcese Cöln.

(Fortsetzung.)

Ehe aber der erwählte Ausschuß, zur Abfassung eines Verzeichnisses schlechter und verderblicher Bücher, sich dieser wichtigen und schwierigen Arbeit unterzog, wurden zuerst Regeln entworfen und festgestellt, nach welchen man beurtheilte, welche Bücher in das anzufertigende Verzeichniß eingetragen werden sollten. Diese Regeln finden sich abgedruckt in der Gallemart'schen Ausgabe des Concil. Tridentini vor dem index librorum prohibitorum (Augustae Vindelic. 1766). Der Ausschuß vollendete sein Werk und erstattete darüber Bericht an die Synode, wenigstens setzte er dieselbe von dieser Vollendung in Kenntniß (vgl. Concil. Trident. sess. 25. de indice libror.). Weil diese aber zu einem Beschlusse darüber entweder aus Mangel an Zeit oder andern Ursachen nicht gelangen konnte, so übertrug sie das Ganze dem Urtheile und der Verfügung des Papstes. Dieselbe entschuldigt sich deßwegen in der angeführten Sitzung mit diesen Worten: sacrosancta synodus in secunda sessione, sub sanctissimo Domino nostro Pio IV. celebrata, delectis quibusdam patribus commisit, ut de variis censuris ac libris, vel suspectis vel pernitiosis, quid facto opus esset, considerarent; atque ad sanctam synodum referrent: audiens nunc, huic operi ab eis extremam manum impositam esse; nec tamen, ob librorum varietatem et multitudinem, distincte et commode possit a sancta synodo diiudicari, praecipit, ut, quidquid ab illis praestitum est, sanctissimo Romano Pontifici

exhibeatur; ut eius iudicio atque auctoritate terminetur et evulgetur. Der Papst Pius IV. übernahm dieses Geschäft und publicirte den Index mitsammt den ihm vorhergehenden Regeln den 24. März 1564. Ipsum indicem, sagt er in dem §. 2. der erwähnten constitutio, una cum regulis ei praepositis, auctoritate apostolica tenore praesentium approbamus, imprimique ac divulgari, et ab omnibus universitatibus catholicis, a quibuscunque aliis ubique suscipi, easque regulas observari mandamus atque decernimus. Bekanntlich sollen die Sätze, um welcher willen Bücher in den Index gesetzt und verboten werden, in verschiedene Classen, und sind folgende: propositiones haereticae, haeresi proximae, haeresin sapientes, schismaticae, erroneae in specie, blasphemae, impiae, scandalosae, piarum aurium offensivae, male sonantes, seductivae, temerariae periculosae. Auf diese Classification nimmt Pius IV. Rücksicht. Er verbietet erstlich allen Personen, wessen Standes und Amtes sie auch sein mögen, die im Index stehenden Bücher zu lesen und zu besitzen. Inhibentes, sagt er §. 3., omnibus et singulis, tam ecclesiasticis personis saecularibus et regularibus cuiuscumque gradus, ordinis et dignitatis sint, quam laicis quoscumque honore ac dignitate praeditis, ne quis contra earum regularum praescriptum, aut ipsius prohibitionem indicis libros ullos legere habereve audeat. Wer diesem Verbote entgegen ketzerische oder der Ketzerei verdächtige Bücher liest oder besitzt, der verfällt ipso iure in die Strafe der Excommunication, und man darf gegen ihn, als einen der Ketzerei verdächtigen, den Proceß einleiten mit Vorbehalt anderer vom apostolischen Stuhle und den canonischen Gesetzen bestimmten Strafen; wer aber Bücher, die aus einem andern Grunde verboten sind, liest oder besitzt, der begeht sofort eine Todsünde und soll nach dem Ermessen der Bischöfe strenge gestraft werden. Denn so sagt der Papst an dem angeführten Orte: Si quis autem adversus eas regulas prohibitionemque fecerit; is quidem, qui haeriticorum libros, vel cuiusvis auctoris scripta propter haeresim, vel falsi dogmatis suspicionem damnata atque prohibita legerit, habueritne, ipso iure excommunicationis poenam incidat, eamque ob causam in eum tamquam de haeresi suspectum, inquiri et procedi liceat, praeter alias poenas super hac ab Apostolica sede sacrisque canonibus constituta; qui autem libros alia de causa

prohibitas legerit, habueritve, praeter peccati mortalis reatum episcoporum arbitrio severe se noverit puniendum.

Um die Aufsicht über den Index und die in denselben gehörigen Bücher besser führen zu können, bestätigte der Papst Sixtus V. im Jahre 1588 die Congregatio pro indice librorum prohibitorum. Diese Ernennung motivirte er in folgender Weise: Quia vero haeresis morbus animae perniciosissimus ut cancer serpit, et filii tenebrarum arcem catholicae veritatis omni machinationis genere oppugnant libris praesentim haeresis veneno infectis promulgandis, aliisque noxia doctrina aspergendis corrumpendisque, postulat a nobis pastoralis officii sollicitudo, ut vulpes dolosos et lupos rapaces ab ovili Christi omni vigilantia arceamus (vgl. die Bulle Immensa aeterni Dei B. M. Tom. II. p. 669). Sixtus beauftragte zugleich die ernannte congregatio, die alten indices und deren Regeln einer abermaligen Prüfung zu unterwerfen, ferner die nach dem publicirten Index der Tridentiner Synode erschienenen Bücher, welche der katholischen Glaubens- und Sittenlehre und Zucht widerstritten, ebenfalls in den Index zu setzen und zu verwerfen. Die Bücher, welche wenige Irrthümer enthielten, sollten von diesen Irrthümern befreit und gereinigt werden. Für dieselben sollte die congregatio besondere indices (indices purgatorios) anfertigen. Die Universitäten von Paris, von Bologna, von Salamanca, von Löwen und andere bewährte Lehranstalten sollten zur Reinigung und Verbesserung der Bücher ermuntert und ersucht werden (vgl. Bull. M. Tom. II. p. 670). Aber der Tod hinderte den Papst Sixtus V. die begonnene Arbeit zur Vollendung zu bringen. Der Papst Clemens VIII. nahm dieselbe wieder auf, ließ sie vollenden und bestätigte dieselbe durch seine „constitutio sacrosanctam" v. J. 1595. (vgl. B. M. Tom. III. p. 56). Nachdem der Papst die Entstehung des Index und seinen Zweck angegeben und sich darüber beklagt hat, daß dennoch schädliche und verderbliche Bücher verbreitet würden, fährt er also fort: propterea piae mem. Sixtus Papa V. praecessor noster multis illustratis, atque ad regulas adiectis necessariis rebus, mandavit, ut nonnulli alii eiusdem generis libri, eidem Indici adderentur. Verum cum idem Sixtus, re minime absoluta, ab humanis excesserit, Nos animarum saluti, quantum cum Domino possumus, quod iam pridem utiliter coeptum, et a multis diu desideratum erat, hoc tempore omnino perficiendum, atque in lucem edendum duximus . . . . ea

omnia et singula, quae a Sixto V., ut supra diximus, instituta erant, diligenter examinanda commisimus, quae cum magno studio visa, ac Deo favente demum absoluta fuerint. Nach dieser Erörterung bestätigte der Papst den Index mit den ihm angefügten Regeln und erneuerte zugleich die Strafen, welche Pius IV. festgesetzt hatte. Die Worte des Papstes sind folgende: Nos tam eandem Pii praedecessoris nostri constitutionem et indicem ac regulas, quarum omnium tenores haberi volumus pro expressis, quam hac ipsa illis addita, prout inferius descripta sunt, omnia et singula, auctoritate apostolica, tenore praesentium approbamus, et praesentis scripti patrocinio communimus, atque ab omnibus, tam universitatibus, quam singularibus personis ubique locorum existentibus, sub eisdem poenis in dicta Pii constitutione contentis, observari praecipimus atque mandamus. Zweifel und Streitigkeiten über den Index und die Regeln desselben und andere dahin einschlagende Sachen sollen vor die congregatio indicis gebracht und von derselben gelöst und geschlichtet werden. Die Patriarchen, die Erzbischöfe, die Bischöfe und die andern locorum ordinarii, die Inquisitoren, die geliebten Söhne des Papstes, die Universitäten, die Professoren und Doctoren, die Buchdrucker und Buchhändler u. s. w. sollen sich diesem Urtheile unterwerfen (vergl. §. 6. der angeführten constit.).

Das Verbot derjenigen Bücher, welche man für schädlich und verderblich hielt, wurde aber nicht mit aller Strenge gehandhabt; sondern es wurde auch ausnahmsweise Einzelnen die Erlaubniß gegeben, verbotene Bücher zu gebrauchen. Ob man aber in der Ertheilung einer solchen Erlaubniß sehr freigebig gewesen ist, wissen wir nicht; das aber können wir mit Gewißheit behaupten, daß es einigen Päpsten geschienen hat, als sei man zu freigebig damit gewesen, daß sie daraus Nachtheile für die katholische Glaubens- und Sittenlehre befürchteten, und aus dem Grunde sich veranlaßt fanden, alle Erlaubniß der Art zu widerrufen. Dieses that unsers Wissens zuerst der Papst Gregor XV. in seiner Bulle „Apostolatus officium" vom Jahre 1623. Hoffentlich wird es unsern Lesern angenehm sein, wenn wir die eigenen Worte dieses Papstes hieher setzen. Sie sind folgende: Cum librorum prohibitorum lectio magno esse sincerae fidei cultoribus detrimento noscatur, et sicut accepimus, licentiae libros huiusmodi legendi nimis excreverint: Nos, ut huic malo mature occurratur, et in posterum quam cautissime licentiae

huiusmodi concedantur, quantum cum Domino possumus, providere volentes, motu proprio et ex certa scientia ac matura deliberatione nostris, seque Apostolicae potestatis plenitudine, omnes et singulas licentias legendi, et habendi libros quoscumque ob haeresin, vel falsi dogmatis suspicionem, vel alios quomodolibet prohibitos, quibuscumque personis cuiuscumque gradus et conditionis existentibus, etiam per litteras Apostolicas ad tempus seu ad vitam, et aliter quomodocumque et ex quacumque causa, tam per litteras in forma Brevis, quam aliter quomodocumque a Nobis, seu praedecessoribus nostris, romanis Pontificibus, seu habentibus a nobis, vel ab eis facultatem et auctoritatem concessas, tenore praesentium revocamus, cassamus et annullamus, ac pro revocatis, cassis et annullatis haberi, nullique in posterum suffragari (vergl. Bull. mag. Tom. III. p. 494.). Auf dieselbe Weise und fast mit denselben Worten wurden auch alle derartige Licenzen im Jahre 1631 von dem Papste Urban VIII. durch seine Bulle „Apostolatus officium" widerrufen (vergl. B. M. Tom. IV. p. 186). Am stärksten haben die Päpste allzeit geeifert gegen ketzerische und der Ketzerei verdächtige Bücher in der Bulle „Pastoralis Romani Pontificis vigilantia" gewöhnlich genannt in Coena Domini. S. dieselbe in La Croix theol. moral. lib. VI. part. II. n. 2054. ad. B. M. Tom. XVI. p. 21. Denn so lautet §. 1: excommunicamus et anathematizamus, et parte Dei omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus sancti, auctoritate quoque beatorum Apostolorum Petri et Pauli, ac Nostra, quoscunque Husitas, Wiclefistas, Lutheranos, Zuinglianos, Calvinistas, Ugonottos, Anabaptistas, Trinitarios, et a Christiana Fide Apostatas, ac omnes in singulos alios Haereticos quocunque nomine censeantur, et cuiuscunque sectae existant, ac eis credentes, eorumque receptatores, fautores, et generaliter quoslibet eorum defensores, ac eorumdem Libros haeresim continentes, vel de Religione tractantes, sine auctoritate nostra, et sedis Apostolicae scienter legentes, aut retinentes, imprimentes, seu quomodolibet defendentes ex quavis causa, publice, vel occulte, quovis ingenio, vel colore, nec nos Schismaticos, et eos, qui se a Nostra, et Romani Pontificis pro tempore existentis obedientia pertinaciter subtrahunt, vel recedunt.

Nach dieser geschichtlichen Erörterung der Entstehung und der Erweiterung des Index der verbotenen Bücher, dringt

sich natürlich die Frage auf, welche rechtliche Geltung derselbe in der katholischen Welt, insbesondere in Deutschland erlangt habe? Die Beantwortung dieser Frage ist erstlich davon abhängig, ob derselbe gesetzlich promulgirt, zweitens ob derselbe nach der Promulgation auch recepirt worden sei. Denn so sagt Gratian zu can. 3. D. 4: leges instituuntur, dum promulgantur; firmantur, cum moribus utentium opprobantur. Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullae leges hodie abrogatae sunt; ita moribus utentium ipsae leges confirmantur. Ferner heißt es fr. 31. D. de legibus (1, 3) cum ipsae leges nulla alia ex cansa nos teneant, quam quod iudicio populi receptae sunt: merito et ea, quae sine ullo scripto populus probavit, tenebunt omnes; nam quid interest, suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipsis et factis? Quare rectissime etiam illud receptum est, ut leges non solum suffragio legislatoris, sed etiam tacito consensu omnium per desuetudinem abrogentur. Es fragt sich nun zuvörderst, ist der Index mitsammt den Regeln desselben in der gehörigen Weise promulgirt worden? Wir kennen keine andere Promulgations-Weise, als die öffentliche Verkündigung desselben in den Kirchen zu Rom, oder die Anheftung an einigen Orten daselbst; diese sollte eine Promulgation sein für die ganze katholische Welt, pro urbe et orbe. Man sehe die von uns angeführten Bullen. Für diejenigen, welchen dieselben nicht zur Hand sind, heben wir eine Stelle aus der letztern aus. Decernentes, heißt es §. 3 in derselben, ut praesentes litterae, postquam valvis Basilicarum sancti Iohannis Lateranensis ac Principis Apostolorum de Urbe, et Cancellariae Apostolicae, necnon in acie Campi Florae affixae fuerint, infra duas menses, citra montes, ultra vero montes, infra quatuor menses ex tunc proximos, o m n e s e t s i n g u l o s a d q u o s s p e c t a t, a r c t e n t e t o f f i c i a n t, perinde ac si u n i c u i q u e p e r s o n a l i t e r i n t i m a t a f u i s s e n t; quodque dictis duobus, et respective quatuor mensibus durantibus, ii, qui libros prohibitos huiusmodi habuerint, eos ad Episcopum, seu Inquisitorem, qui illos quantocitius comburere debeat, deferre; quique aliquos similes libros prohibitos habere sciverint, eos denuntiare teneantur, neque de cetero similes licentiae, nisi a Congregatione sancti officii, dum singulis hebdomatis eorum Nobis habetur, vel ab aliis per Nos etiam in eadem congregatione specialiter deputandis, concedantur. Was nun zuerst die in Rede stehende Promulga-

tions-Weise betrifft, so ist dieselbe in der neuern und neuesten Zeit vielfach in Ansehung ihrer gesetzlichen Kraft und Wirkung in Zweifel gezogen worden, und gewiß nicht ohne erhebliche Gründe. Denn der Zweck der Promulgation eines Gesetzes ist offenbar kein anderer, als das Gesetz dem Unterthanen auf auctoritativem Wege bekannt zu machen. Nur dadurch, daß die Verordnung eines Obern auf diesem Wege zum Unterthanen gelangt, wird die Thatsache vollendet, welche ein Gesetz constituirt, und es erhält sofort verbindende Kraft. In dem in Rede stehenden Wege konnten aber die päpstlichen Verordnungen gar nicht zur Kenntniß der Unterthanen gelangen. Sollte es noch geschehen, so konnte dieses entweder auf Privat-Wegen, oder durch die gesetzlichen Organe der Kirche, die Bischöfe geschehen. Geschah es im erstern Wege, so erlangte doch dadurch die Verordnung noch keine gesetzliche Kraft. Denn dasjenige, was einen gesetzlichen Character erhalten soll, muß dem Unterthanen nicht allein bekannt werden, sondern es muß ihm auf auctoritativem Wege bekannt werden, und in der Kirche und in dem Staate muß ihm dasselbe bekannt werden, auf dem gesetzlich bestimmten und verfassungsmäßig anerkannten Wege. Hieraus erhellet die Richtigkeit der neulich ausgesprochenen Behauptung: Die Promulgation habe keinen andern Zweck, als das Gesetz bekannt zu machen, werde daher das Gesetz ohne Promulgation bekannt; so werde dieselbe sofort dadurch ersetzt. Wer sollte es glauben, daß ein Jurist eine solche Behauptung habe aussprechen können, wenn es nicht schwarz auf weiß zu lesen wäre? Der Mann, der's sich heraus nimmt, eine vornehme und kühne Sprache zu reden über die Gültigkeit und die Anwendbarkeit der Gesetze, hat nicht einmal einen richtigen Begriff von der Promulgation derselben. Die Promulgation bezweckt nicht allein die Bekanntmachung des Gesetzes, sondern die auctoritative Bekanntmachung; diese letztere aber kann ihm schlechterdings auf Privat-Wegen nicht verschafft werden, und darum können dieselben niemals die Promulgation ersetzen. Gesetzt es wäre auf dem zweiten geschehen, nämlich die Bischöfe hätten die Bullen über den Inder, nachdem ihnen diese auf irgend eine Weise zugekommen waren, in ihren Diöcesen publicirt, so hätten dieselben dadurch allerdings gesetzliche Kraft erhalten. Allein von einer solchen abermaligen Promulgation durch die Bischöfe enthalten die Bullen kein Wort; dieselbe wird sogar durch den deutlichen Buchstaben der Bullen ausgeschlossen. In Italien sollen sie ja nach der

constitutio Urbans VIII. nach Verlauf von zwei Monaten und in der übrigen katholischen Welt nach Verlauf von vier Monaten einen jeden so verbinden, als wenn sie ihm wären persönlich bekannt gemacht worden; er soll alle verbotenen Bücher zur schleunigsten Verbrennung dem Bischofe ausliefern, und alle ihm bekannten Besitzer denunciren. Ob die Bischöfe nun zwar nicht die Bullen über den Index abermals promulgirt, sondern als wirkliche Gesetze ausgeführt haben, hängt mit der Frage zusammen, ob jene Bullen in der katholischen Welt ohngeachtet ihrer mangelhaften Promulgation sind recipirt worden? Ehe wir diese Frage beantworten, wollen wir die Regeln des Index etwas näher bezeichnen.

Diese Regeln finden sich, wie oben bemerkt wurde, als Anhang in der Gallemart'schen Ausgabe der Synode von Trident mit einer praefatio des Franziscus Foretius, des Secretärs des Ausschusses, welcher von der Tridentiner Synode zur Anfertigung des Index gewählt wurde; sie sind überschrieben: in indicem librorum prohibitorum, confectum a deputatione Tridentinae synodi, regulae et observationes. Diese Regeln und observationes haben theils die Bestimmung einer postvenirenden, theils einer prävenirenden Censur zum Zwecke. Sie geben an, welche Bücher ausdrücklich verboten, welche von Irrthümern und Unrichtigkeiten gereinigt werden sollen. In der erstern Beziehung sind die Regeln durchaus strenge. Zum Beweise wollen wir ein Paar mittheilen. Regul. I. Libri omnes, quos ante annum M. D. XV. aut summi Pontifices, aut concilia oecumenica damnarunt, et in hoc indice non sunt, eodem modo damnati esse censeantur, sicut olim damnati fuerunt. Regul. II. Haeresiarcharum libri, tam eorum, qui post praedictum annum haereses invenerunt, vel suscitarunt, quam qui haereticorum capita, aut duces sunt vel fuerunt, quales sunt Lutherus, Zwinglius, Calvinus, Balthasar Pacimontanus et Swenkfeldius, et his similes cuiuscunque nominis, tituli aut argumenti existant, omnino prohibentur. — Aliorum autem haereticorum libri, qui de religione quidem ex professo tractant, omnino damnantur. — Qui vero de religione non tractant, a Theologis Catholicis, iussu Episcoporum et Inquisitorum, examinati et approbati permittuntur. Dieser Regeln gibt es bekanntlich zehn, und der einen und der andern sind kürzere oder längere Observationen hinzugefügt worden. Die neun erstern beziehen sich lediglich auf die gedruckten Bücher und die im Publicum verbreiteten Schriften; sie geben die Merk-

male und Kennzeichen an, nach welchen dergleichen Bücher und Schriften verboten oder erlaubt werden sollen. Die zehnte hat den Druck der Bücher, die Beaufsichtigung der Pressen und Buchläden von Seite der Kirche zu ihrem Gegenstande. In diesen und andern Hinsichten enthält dieselbe mehre Verordnungen, welche behufs der Beantwortung der gestellten Frage durchaus angezogen werden müssen. Wir wollen diese dem Inhalte nach angeben und jedesmal die Beweisstelle im Originaltexte wörtlich hinzufügen:

1) Bei dem Drucke der Bücher soll das von dem Papste Leo X. auf der fünften lateranensischen Synode erlassene Statut beobachtet werden. In Rom soll daher kein Buch gedruckt werden, bevor es die Prüfung des päpstlichen Vicars oder des magistri sacri Palatii oder eines andern päpstlichen Beauftragten erlangt hat. In der übrigen katholischen Welt soll diese Prüfung durch die Bischöfe, oder deren Bevollmächtigten und die inquisitores haereticae pravitatis, in deren Diöcesen der Druck statt findet, geschehen. Die Erlaubniß zum Drucke soll durch eigenhändige Unterschrift ohne Verzug unter den von Leo X. bestimmten Strafen und Censuren gegeben werden. Dann soll ein authentisches und von dem Verfasser unterschriebenes Exemplar derjenigen Schrift, die gedruckt werden soll, bei dem Examinator aufbewahrt werden. Alles dieses wird in der zehnten Regel durch folgende Worte verordnet: in librorum, aliarumve scripturarum impressione servetur, quod in concilio Lateranensi sub Leone X. sessione decima statutum est. — Quare si in alma urbe Roma liber aliquis sit imprimendus, per Vicarium summi Pont. et sacri Palatii magistrum, vel personas a sanctissimo Domino nostro deputandas prius examinetur. — In aliis vero locis ad Episcopum, vel alium habentem scientiam libri vel scripturae imprimendae ab eodem episcopo deputandum, ac Inquisitorem haereticae pravitatis eius civitatis, vel dioecesis, in qua impressio fiet, eius approbatio et examen pertineat, et per earum manuum propria subscriptione, gratis et sine ulla dilatione imponendam, sub poenis et censuris in eodem decreto contentis, approbetur; hac lege et conditione addita, ut exemplum libri imprimendi authenticum et manu auctoris subscriptum, apud Examinatorem remaneat.

2) Diejenigen, welche Manuscripte ohne Prüfung und erhaltene Genehmigung veröffentlichen, verfallen in die Strafen der Drucker; und welche diese aufbewahren und lesen

ohne Anzeige der Verfasser, werden für die Verfasser gehalten. Eos vero, heißt es a. a. O., qui libellos manuscriptos vulgant, nisi ante examinati probatique fuerint, iisdem poenis subiaci debere, iudicarunt patres deputati, quibus impressores: et qui eos habuerint et legerint, nisi auctores prodiderint, pro auctoribus habeantur.

3) Die Genehmigung zum Drucke eines Buches soll schriftlich angegeben, dieselbe soll unverfälscht auf dem Titelblatte des Buches abgedruckt und unentgeldlich ertheilt werden. Ipsa vero huiusmodi librorum probatio in scriptis detur, et in fonte libri scripti, vel impressi authentice appareat, probatioque et examen ac cetera gratis fiant.

4) Die Bischöfe oder deren Vicarien und auch der Inquisitor haereticae pravitatis sollen durch Bevollmächtigte die Pressen und die Buchläden häufig visitiren lassen, damit nichts Verbotenes gedruckt, verkauft oder aufbewahrt werde. Praeterea in singulis civitatibus ac dioecesibus domus vel loci, ubi ars impressoria exercetur, et bibliothecae librorum venalium saepius visitentur, a personis ad id deputandis ab Episcopo sive eius Vicario, atque etiam ab inquisitore haereticae pravitatis, ut nihil eorum, quae prohibentur, aut imprimatur, aut vendatur, aut habeatur.

5) Alle Buchhändler müssen ein von den erwähnten Censoren unterschriebenes Verzeichniß aller Bücher haben, welche sich in ihrem Laden befinden; sie dürfen ohne Erlaubniß der Censoren kein anderes Buch haben oder verkaufen unter der Strafe des Verlustes der Bücher und einer arbiträren Strafe der Bischöfe und der Inquisitoren. Omnes vero librarii et quicunque librorum venditores habeant in suis bibliothecis indicem librorum venalium, quos habent, cum subscriptione dictarum personarum, nec alios libros habeant aut vendant, aut quacunque ratione tradant, sine licentia eorumdem deputandorum, sub poena omissionis librorum, et aliis arbitrio Episcoporum et Inquisitorum imponendis.

6) Die Käufer, Leser und Drucker der nicht approbirten Bücher sollen ebenfalls nach dem vernünftigen Ermessen der Bischöfe und Inquisitoren bestraft werden. Emptores vero, lectores vel impressores, eorumdem arbitrio puniantur.

7) Wer Bücher in irgend einen Staat einführt, muß davon den Censoren Anzeigen machen; oder wenn irgend ein öffentlicher Markt statt findet, so sollen die Staatsbeamten des Ortes die Ablieferung von Büchern dorthin ebenfalls den Censoren anzeigen. Quod si aliqui libros quoscunque in

aliquam civitatem introducant, teneantur iisdem personis deputandis renuntiare, vel si locus publicus mercibus eiusmodi constitutus est, ministri publici eius loci, praedictis personis significent, libros esse abductos.

8) Wer ein Buch in einen Staat eingeführt hat, soll sich nicht unterstehen, jemanden zum Lesen dasselbe zu übergeben, oder in andere Hände zu spielen, bevor er dasselbe den Censoren vorgelegt und zu dem Gesagten die Erlaubniß erhalten hat, es sei denn, daß das Buch im Allgemeinen erlaubt sei. Nemo vero audeat librum, quem ipse vel alius in civitatem introduxit, alicui legendum tradere, vel aliqua ratione alienare, aut commodare, nisi ostenso prius libro, et habita licentia a personis deputandis, aut nisi notorie constet, librum iam esse omnibus permissum.

9) Erben und Testaments-Executoren müssen die Bücher der Verstorbenen oder ein Verzeichniß derselben den Censoren vorlegen, um die Erlaubniß zum Gebrauche oder zur Veräußerung derselben an Andere zu erhalten. Idem quoque servetur ab haeredibus et executoribus ultimarum voluntatum, ut libros a defuncto relictos, sive eorum indicem, illis personis deputandis offerant, et ab iis licentiam obtineant, priusquam eis utantur, aut in alias personas quacunque ratione eos transmittant.

10) Die Uebertretungen dieser Vorschriften sollen mit dem Verluste der Bücher oder einer arbiträren Strafe der Bischöfe und Inquisitoren nach Maßgabe der Beharrlichkeit bestraft werden. In his autem omnibus et singulis poena statuatur, vel amissionis librorum, vel alia, arbitrio eorundem Episcoporum vel Inquisitorum, pro qualitate contumaciae.

Einige weniger hier in Betracht kommende Bestimmungen der zehnten Regel glaube ich übergehen zu können. Ich füge nun noch den Schluß derselben hinzu. Darin wird erstlich allen Gläubigen nachdrücklich eingeschärft, sich diesen Regeln zu unterwerfen. Der Gebrauch der ketzerischen Bücher zieht sofort die Strafe der Excommunication nach sich; wer aber aus einem andern Grunde verbotene Bücher liest oder besitzt, der begeht eine Tod-Sünde und kann vom Bischofe strenge bestraft werden. Der erwähnte Schluß lautet im Original-Texte also: ad extremum vero omnibus fidelibus praecipitur, ne quis audeat contra harum regularum praescriptum, aut huius indicis proscriptionem, libros aliquos legere aut habere. Quod si quis libros haereticorum vel cuiusvis auctoris scripta, ob haeresim vel falsi dogmatis suspicionem

damnata atque prohibita, legerit sive habuerit, statim in excommunicationis sententiam incurrat. Qui vero libros, alio nomine interdictos legerit aut habuerit, praeter peccati mortalis reatum, quo afficitur, iudicio Episcoporum severe puniatur.

Nach den Regeln des Index librorum prohibitorum findet noch eine Instruction für die Censoren unter dem Titel: instructio eorundem, qui libris tum prohibendis, tum expurgandis, tum etiam imprimendis, diligentem ac fidelem, ut par est, operam sunt daturi. Diese Instruction, wie aus der Ueberschrift und dem Inhalte erhellet, gibt den Censoren Maßregeln des Verhaltens bei dem Verbote (de prohibitione) bei der Verbesserung (de correctione) und dem Drucke (de impressione) der Bücher, welche nach der Publication des Index und der Regeln der Tridentiner Synode erscheinen würden. Denn so heißt es im Eingange derselben: ad fidei catholicae conservationem, non satis est, quinam ex iam editis libris damnatae lectionis sint cognoscere (quod indice et regulis confectis per patres a generali Tridentina Synodo delectas praecipue sancitum est) nisi illud etiam caveatur, ne vel iidem denuo pullulent libri vel similes alii emergant et propagentur. Ferner etwas tiefer wird ausdrücklich gesagt, es sollen zu dem Behufe für die Bischöfe und Inquisitoren capita gegeben werden praeter ea quae Tridentinorum patrum regulis supradictis decreta sunt. In Rom soll das in dieser Hinsicht Nöthige von dem Magister sacri Palatii angeordnet werden.

Aus allem Diesem ist meines Erachtens gewiß, daß diese Instruction weder von der Tridentiner Synode ist entworfen noch von derselben ist publicirt worden, sondern daß dieselbe von irgend einem Papste herstamme; aber von welchem, dieses kann man weder aus sich selbst erkennen, noch habe ich anderwärts etwas darüber gefunden; ich vermuthe aber, daß dieselbe entweder ist erlassen worden von Sixtus V. oder Clemens VIII *). Einige schreiben dieselbe zwar Clemens VIII. zu, ohne jedoch eine beweisende Stelle anzuführen; die Bulle desselben sagt nichts darüber.

Die Gründe für meine Vermuthung sind folgende: 1) Die Cardinäle, welchen Sixtus das ganze Geschäft des Index

*) In dem 1836 zu Rom aus Auftrag des Papstes gedruckten Index ist dieselbe Clemens VIII. zugeschrieben. Auch Papst Benedict XIV. in seiner Constitutio *Sollicita*, schreibt sie Clemens VIII. zu. A. d. R.

übertrug, sollten auch indices purgatorios entwerfen, sonst gute und nützliche Bücher sollten von den Irrthümern gereinigt und alsdann ihr Gebrauch gestattet werden, ferner sollten die Cardinäle ein neues Censur-Gesetz erlassen. Denn so sagt Sixtus in der oben angeführten Bulle: eos libros, qui paucis erroribus reiectis, alioquin utiles studiosis esse possunt, expurgandi atque corrigendi modum ineant (Cardinales) indices purgatorios conficiant, novos praeterea libros approbandi et imprimendi rationem praescribant. Alles dieses haben wir nun an dieser Instruction; erstlich wir haben hier ein neues Censur-Gesetz, zweitens in dem weitern Abschnitte ist Rede davon, daß an sich gute Bücher sollen von etwaigen Irrthümern gereinigt und alsdann der Gebrauch derselben soll gestattet werden. 2) Nach den Regeln des Index der Tridentiner Synode konnte den Bischöfen der Gebrauch verbotener Bücher, wie die Ertheilung der Erlaubniß zum Gebrauche derselben nicht verboten sein. Auch Pius IV. hat in seiner Bestätigungs-Bulle dieses Recht den Bischöfen nicht genommen; wenigstens hat man diese Bulle niemals so ausgelegt. Die Macht nun, Erlaubniß zum Gebrauche verbotener Bücher zu geben, wird in dieser Instruction de prohibitione §. 2. den Bischöfen zuerkannt mit diesen Worten: Si qui erunt, qui librum unum, aut plures ex prohibitis, qui ad praescriptum regularum permitti possunt, certa aliqua ex causa potestatem sibi retinendi aut legendi fieri, ante expurgationem desiderent; concedendae facultatis extra urbem ius erit penes Episcopum aut inquisitorem; Romae penes Magistrum sacri palatii. Weder Sixtus V. noch Clemens VIII. haben den Bischöfen dieses Recht benommen. Eben weil Sixtus V. die Sachen des Index mit so großem Eifer betrieb, eine besondere Congregatio für denselben ernannte, derselbe solche Aufträge ertheilte, wie wir sie in dieser Instruction ausgeführt finden; darum ist es in hohem Grade wahrscheinlich, daß diese Instruction entweder in seinem Auftrage ist verfaßt worden, oder dem Vollender seines Werkes, dem Papste Clemens VIII. Hierzu kommt noch, daß erst Gregor XV. durch seine Bulle „Apostolatus officium“ v. J. 1623 alle und jede Ermächtigungen, verbotene Bücher zu lesen, zurückgenommen hat. Dasselbe wurde bestätigt von Urban VIII. durch eine Bulle gleichen Namens. Die Bischöfe durften nun selbst weder verbotene Bücher lesen, noch auch Andern dasselbe erlauben. Dasselbe ist auch bis auf den heutigen Tag so geblieben. Für beides werden sie

aber mit Vorbehalt einiger Bücher gegenwärtig in den Facultates quinquennales ermächtigt (vergl. Droste's Kirchenrecht. Bd. 2. 1. Abtheil. S. 149). Wenn an sich gute und nützliche Bücher Einiges enthalten, was nicht ganz richtig ist, so soll dieses angegeben werden, damit dasselbe bei einer etwaigen neuen Ausgabe verbessert werden kann, oder der Verfasser, wenn er noch am Leben ist, Gelegenheit hat, dasselbe zu widerrufen. Auch dieses ist für einige noch bis auf die neuesten Zeiten Praxis gewesen, obgleich man für andere von dieser Praxis nichts wissen will (vergl. Binterim's quaestio retractata de libertate coniugis infidelis, factae fidelis etc. Das Verfahren der congregatio indicis bei der Prüfung und Verdammung der Bücher ist in den letztern Zeiten abermals von dem Papste Benedict XIV. durch seine Bulle „Sollicita a provida“ v. J. 1753 ausführlich bestimmt worden (vgl. B. M. Tom. XX. p. 59). Ich will einige Stellen, welche meines Dünkens für den Leser Interesse haben, wörtlich mittheilen. Quoniam compertum est nobis, sagt der Papst §. 2., atque exploratum, multas librorum praescriptiones, praesertim quorum auctores Catholici sunt, publicis aliquando iniustisque querelis in reprehensionem adduci, tamquam si temere et perfunctorie in Tribunalibus nostris ea res ageretur; operae pretium duximus, hac Nostra perpetuo valitura constitutione, certas firmasque regulas proponere, iuxta quas deinceps Librorum examen iudiciumque peragatur; tametsi plane affirmari posset, id ipsum iam pridem, vel eadem prorsus ratione, vel alia aequipollenti, constanter actum fuisse. Es werden §. 3 die Personen genannt, welche die Congregatio bilden und die Sachen, welche zu deren Instanz gehören. Porro, heißt es a. a. O. Romanae universalis inquisitionis Congregatio ex pluribus constat sanctae Romanae ecclesiae Cardinalibus a summo Pontifice delectis, quorum alii sacrae Theologiae, alii canonici iuris doctrina, alii ecclesiasticarum rerum peritia, munerumque Romanae curiae exercitatione, prudentiae demum, ac probitatis laude conspicui habentur. His adiungitur unus ex Romanae Curiae Praesulibus, quem Assessorem vocant; unus etiam ex Ordine Praedicatorum sacrae Theologiae Magister, quem Commissarium appellant; certus praeterea Consultorum numerus, qui ex utroque Clero saeculari ac Regulari assumuntur; alii demum praestantes doctrina Viri, qui a Congregatione iussi, de Libris censurarum instaurant, iisque Qualificatorum nomen tributum est. De variis

in praefata Congregatione iisque gravissimis rebus agitur, in primis autem de Causis Fidei, ac de Personis violatae Religionis reis. At cum Librum aliquem ad eam, tanquam proscriptione dignum, deferri contigerit; nisi ad Indicis congregationem, ut fieri plerumque solet, iudicandum remittat, sed pro rerum temporumque ratione sibi de illo cognoscendum esse arbitretur; Nos, inhaerentes Decreto lato ab eadem Congregatione Feria quarta Kalendis Iulii Anni millesimi septingentesimi quinquagesimi atque a Nobis confirmato Feria quinta in sequente, hac ratione et methodo iudicium institui mandamus. In den zunächst folgenden §§. 4 und 5 wird denn das Verfahren bei der Verdammung der Bücher festgesetzt. §. 10 wird verordnet, daß der katholische Verfasser eines Buches, welches zur Prüfung vorliegt, nicht absolute müsse gehört werden, dieses könne aber füglich geschehen, oder es könne auch ein Vertheidiger desselben ex officio ernannt werden. Conquestos scimus aliquando nonnullos, quod Librorum iudicia et praescriptiones, inauditis Auctoribus, fiant, nullo ipsis loco ad defensionem concesso. Huic autem querelae responsum fuisse novimus, nihil opus esse Auctores in iudicium vocare, ubi non quidem de eorum personis notandis, aut condemnandis agitur, sed de consulendo Fidelium indemnitati, atque avertendo ab ipsis periculo, quod ex nocua Librorum lectione facile incurritur. Si qua vero ignominiae labe Auctoris nomen ex eo aspergi contingat, id non directe sed oblique ex Libri damnatione consequi. Qua sane ratione minime improbandas censemus huiusmodi Librorum prohibitiones, inauditis Auctoribus, factas; quum praesertim credendum sit, quidquid pro se ipso aut pro doctrinae suae defensione potuisset Auctor afferre, id minime a Censoribus aut iudicibus ignoratum neglectumve fuisse. Nihilo tamen minus, quod saepe alias, summa aequitatis et prudentiae ratione, ab eadem Congregatione factum fuisse constat, hoc etiam in posterum ab ea servari magnopere optamus, ut quando res sit de Auctore Catholico, aliqua nominis et meritorum fama illustri, eiusque opus, demptis demendis, in publicum prodesse posse dignoscatur, vel Auctorem ipsum suam causam tueri volentem audiat, vel unum ex Consultoribus designet, qui ex officio operis patrocinium defensionemque suscipiat.

Ich komme nun wieder zu der obigen zweiten Frage, nämlich ob der index librorum prohibitorum, obgleich er nie-

mals förmlich ist publicirt, dennoch sei recipirt worden und dadurch gesetzliche Kraft erlangt habe. Ehe ich an die Beantwortung dieser Frage gehe, will ich zuvörderst auf den Umfang der kirchlichen Censur, wie sie sich bis hieher ergeben hat, aufmerksam machen. Dieselbe verbreitet sich über das gesammte Gebiet der Litteratur und zerfällt in zwei Classen: 1) in eine allgemeine postvenirende, 2) in eine besondere prävenirende. Weil man die letztere, um der Verbreitung schädlicher Bücher Einhalt zu thun, unzulänglich erkannte; darum wurde die erstere angeordnet. Diese wird ausgeübt von der congregatio indicis zu Rom. Zu diesem Behufe sollen nach der oben erwähnten Instruction die päpstligen Nuntien und Legaten, die Bischöfe und Inquisitoren jedes Jahr genaue Verzeichnisse der in ihren Verwaltungsbezirken erschienenen Bücher, welche entweder verboten worden sind, oder einer Reinigung bedürfen, an den Papst oder die congregatio indicis senden. Die letztere soll jeder Bischof in seinem Sprengel üben.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Skizze über den ertheilten Religionsunterricht an einem katholischen Gymnasium vom formellen und pädagogischen Gesichtspuncte aus. Von Caffer.

Das Interesse, welches diesem Gegenstande gebührt, fordert billiger Weise, daß sich die Feder rechts und links bewege; mag auch über nichts mehr, denn über Erziehung geschrieben worden sein, so lohnt es doch der Mühe, die Sache von neuem aufzunehmen, wenn der Schriftsteller nur eigenthümlich arbeitet. — Die Aufgabe des Religionslehrers ist eine ganz eigene, eine Aufgabe, welche den Lehrer in den übrigen Disciplinen des Gymnasii weniger drückt. — Der Religionslehrer hat zwei Richtungen, die theoretische und practische, mit allem Ernste zu begleiten; der Lehrer der übrigen Disciplinen dagegen wird sich zunächst begnügen, die rationelle Richtung befördert zu haben, obgleich die practische, auf's Leben abzweckende, bei Gelegenheit nicht in den Hintergrund treten darf. — Dieses Ziel, das dem Religionslehrer gesteckt ist, läßt sich nicht entrücken; denn wozu das „Herr, Herr," wenn nicht der Wille des himmlischen Vaters vollzogen wird! In welcher Weise sich darnach beide Richtungen ergänzen

müssen, springt in die Augen — das Theoretische bildet eine nothwendige Grundlage für's Practische. — Auf diese Grundlage spielen die Worte Ephes. IV. 14 und I. Petr. III. 15 u. a. St. an. Diese practische Seite führt besondere Schwierigkeiten mit sich, indem es anerkannt der Künste größte ist, über Geister zu herrschen. — Diese Herrschaft wird, wo sie gelingt, durch Vermittelung der Erkenntniß des Lehrobjectes vermittelt, so daß auf den Grund und die Beschaffenheit des Erkannten ein entsprechendes Wollen, psychologisch zu berechnen, erfolgen muß. — Allein hier tritt Eins in den Weg — das das Erkennen trübende und das Wollen lähmende, sinnliche Element; dieses Element spielt eine vorzügliche Rolle in der Aneigungsweise unserer Disciplin. Wie aber? das ist die Frage, welche unser Ideengang erzeugt hat. — Diese Frage gewinnt die Befriedigung von dem unserer Disciplin eigenthümlichen Inhalte. — Denn das Object, das sie bietet, stammt aus einer, der Empirie entrückten Welt, so daß derjenige, der dieses Object bereichen will, die vom ersten Denken an angewöhnte Denkweise in einer Weise verlassen muß; in so fern das Darangeben des Angewöhnten Anstrengung und Opfer kostet, modificirt sich die Aneignung unserer Disciplin. — Aber das ist noch nicht das Einzige, indem die Disciplin nicht Empirisch-Einheimisches, sondern von Außen Gegebenes langt. — Mögen auch mehrere geoffenbarten Lehren im eigenen Bewußtsein ihren Inhalts- und Durchgangspunct finden, so ist es doch nicht etwas so Leichtes, in diesem reflexen Bewußtsein zu leben und zu weben; weniger jedoch leicht, wo der Inhalt der Disciplin alle Empirie umgeht. — Zwar ist der Glaube an derartige Lehren geschützt, ihn schützt ja eine Alles sich unterwerfende göttliche Autorität, allein die richtige Versühnung zwischen empirischen und nicht empirischen Vorstellungen und Begriffen macht hier den Knoten. — Kommt diese Versühnung nicht zu Stande, dann neigt sich die Auffassung der h. Disciplin entweder zum Rationalismus oder zum Aberglauben. Gottes Wort wird in jedem Falle in einem unreinen Gefäße aufbewahrt.

* Ich rede nicht zu denen, „qui foras sunt." —

Endlich berühren die Ideen aus einer höhern Welt unser sinnliches Element, hinarbeitend, uns Selbsten, das Ich, von der Knechtschaft frei zu machen (vergl. Röm. VIII. 17); diese Ideen wecken an den Kampf zwischen Geist und Fleisch, und der Sieg schwankt nach beiden Seiten; das Ich ruft die Wahrheit zu Hülfe, allein mächtig ist das Nichtich, das

Sinnliche, das in dieser Körperwelt von allen Seiten Gönner zählt. — Sonach wird der Feind des Geistes, das Fleisch, gar leicht die Wahrheit zurückdrängen (um nicht mit ihr den unangenehmen, aufopfernden Kampf zu wagen). — Ein Jeder berathe seine Psyche! Dazu kömmt noch (im Grunde nichts Neues) die Geißel, welche das Gewissen schwingt; halte ich das Object des Guten in lebendiger Anschauung, so muß ich nach psychologischem Gesetze mich diesem Objecte mit Willen und Kraft hinopfern, um nicht die Hiebe und Streiche bitter zu fühlen, die mir das eigene Bewußtsein schlägt; aber das Weh, wer ist nicht geneigt, demselben auszuweichen. — Der Religionslehrer soll nun der Vermittler zwischen Geist und Fleisch sein, soll es als Lehrer und Erzieher sein. — Hier sind wir an dem Puncte angelangt, wo wir mit den Lesern ein Vorgefühl von der Schwere der Aufgabe eines Religionslehrers nähren müssen. — Zur Sache!

§. 1.

Mit Rücksicht auf den Geist unserer Aufgabe liegt es außer unserm Bereiche, Classe für Classe das Lehrmaterial zuzuschneiden; dieser Zuschnitt muß auch sonst fehl schlagen, indem der Lehrer das Material im Allgemeinen nach der Entwicklungsweise der Schüler, überhaupt nach dem Bildungsgange der Classen, auszuwählen hat. — Zu diesem Ende, von diesem pädagogischen Gesichtspuncte aus, hat man mehere Lehrbücher; das uns hier zur concreten Auffassung der Sache vorschwebt, ist für die drei untern Classen Ontrup's Catechismus, für die übrigen Siemer's Lehrbuch. — Allein diese Lehrbücher heißen uns bloß Leitfäden, Grundlage; der Lehrer hat durchs lebendige Wort zu ergänzen, zu erläutern, kurz, der Lehrer ist der Geist des Buches. — Die formelle und pädagogische Seite für uns als Lehrer vindicirt sich das Augenmerk. — Die Abgrenzung in Classen, welche schon der methodische Gang bedingt, wird auf den Grund unserer gemachten Erfahrung folgender Maßen bestimmt; wir ordnen auf einen, weniger abstechenden Bildungsgang der Gymnasial-Schüler: Sexta und Quinta, Quarta und Tertia, Secunda und Prima, also eine dreifache Absonderung schwebt uns vor Augen. — Hier gibt es allenfalls Berührungspuncte; die muß der Lehrer treffen, die Anleitung, diese treffen zu können, gibt der Geist der Classen.

In Sexta, Quinta, und, wenn auch in wenig strengerm Sinne, in Quarta, lassen wir die katechetische Methode in

Anwendung kommen; die Entwicklung der Schüler fordert diese Methode auf's entschiedenste. — Zusammenhangender Vortrag überschreitet seiner Natur nach den Entwicklungsgang dieser Schüler, indem derselbe voraussetzt, daß Schüler Gedanken für Gedanken nicht nur zu begleiten, sondern auch zu ordnen und zu verbinden im Stande sind. — Allein diese Voraussetzung umgeht die Empirie. — Wie viele Vorstellungen sind noch in der Seele dieser Schüler dunkel, wie viele Begriffe unentwickelt, wie viele Vorstellungen und Begriffe auf lockern Boden des Geistes gepflanzt und doch dürfen zur Auffassung eines zusammenhangenden Vortrages Mängel der Art in verhältnißmäßig wenigerm Grade zum Vorscheine kommen. — Die fragende Lehrmanier beseitiget diese Mängel so viel als möglich; bei ihrer Anwendung erfragt der Lehrer die in den Schülern vorhandenen Vorstellungen und Begriffe und bewegt sich gewissermaßen im und mit dem Geiste der Schüler fort. — Auf diese Weise sind Berichtigungen und Ergänzungen möglich, und auf eine andere Weise kaum oder weniger möglich. — Ein Anderes, das dem zusammenhängenden Vortrage keine Stelle gönnt, und das ist: In Folge eines solchen Vortrages läßt sich bei Schülern dieser Classen nicht die erforderliche Aufmerksamkeit erhalten; einmal hat die Aufmerksamkeit keinen Haltpunct, indem zu viele Ideen nicht Eigenthum des Geistes der Schüler werden können, (was man nicht versteht, dem schenkt man nicht lange Aufmerksamkeit), dann begünstiget die alleinige Sprache des Lehrers die den Schülern eigene Scheu vor Anstrengung, eine Scheu, die alles Lehren vereitelt. — Anders aber bei der fragenden Lehrmanier: Jegliche Frage fordert eine Antwort, und der Inhalt der Frage reicht dem Schüler ein Object, eine Vorstellung; sobald seiner Psyche ein Object vorschwebt, wird sie zur Selbstthätigkeit und zur gesetzlichen Verarbeitung des Objectes veranlaßt. — Ja, auf diesem Wege gedeiht die Läuterung der Vorstellungen und Entwicklung der Begriffe, und Aufmerksamkeit und Spannung des Geistes ist eine nothwendige Folge dieser Operation. — Die Fragen selbst dürfen der Bestimmtheit nicht ermangeln; das jedoch versteht sich von selbst. — Denn wenn die Fragen kein bestimmtes Object fixiren, so trägt auch die beste Antwort nothwendig dieses Gepräge und nichts erfolgt zur Aufhellung von Vorstellungen und Begriffen. — Erfolgt eine schiefe, zweideutige und verkehrte Antwort, so ist die würdigende Vergleichung der Frage mit der Antwort Sache abgemessener Lehrtactik, die so lange

fortgesetzt wird, bis sich das Rechte herausstellt. — Da indeß nur jedesmal ein Schüler der Rede steht, (gemeinschaftliches Antworten erzeugt nur Wirren in der Schule), so hat es den Anschein, daß auf diese Weise für die Gesammtthätigkeit der Classe zu wenig Rücksicht genommen werde. — Allein hier hilft ein Kunstmittel des Lehrers aus. — Das Auge des Lehrers bewacht die ganze Classe; im Augenblicke, in dem Einschläferung, Gedankenlosigkeit des ungefragten Schülers sichtbar wird, schreitet der Lehrer mit Fragen ein, und zwar unerwartet, um den Schüler fühlen zu lassen, daß er durchweg beobachtet und bewacht werde. — Ist ihm das nicht entgangen, so wird er so wie seine Mitschüler bald diese glückliche Scheu zu nähren verstehen; Unachtsamkeit begleitet allemal eine Rüge. — Noch Eins zur Sache Gehöriges: Der Lehrer stellt vorab an alle Schüler der Classe die Frage; nennt er schon vor der Frage den zu fragenden Schüler, so wird die Spannung der übrigen Schüler weniger erhalten werden; im Gegentheile fesselt alle eine unruhige Erwartung. — Dieser Erwartung läßt er ein wenig Spielraum, indem er nicht auf augenblickliche Befriedigung der Frage dringt. — Dieses ist psychologisch abgemessen. — Dieser Zwischenmoment weckt die Selbstthätigkeit, leitet die Production des Geistes, und beugt dem leichtfertigen und nutzlosen Antworten auf Fragen vor. — Das ist auch aus einem andern Grunde anzurathen; zu oft verfehlte Antworten entmuthigen endlich den Schüler; gelungene ermuntern, muthigen. — So viel im Allgemeinen über Lehrtactik; nun Specielleres

§. 2.

Die jetzige Auseinandersetzung drückt der Lehrmanier das Gepräge einer zerfleischenden Begriffsbestimmung auf. Diese Manier, falls sie sich nur so einseitig bewegte, würde an dem Religionslehrer um so mehr zu tadeln sein, indem sie als solche das Herz leer ließe und den Kopf des Schülers nur mit todten Begriffen ausstopfte. Allein gegen dieses Extrem wird sich der Lehrer schützen. — Ohne nähere Erörterung des §. 1 kommt es auch nicht mal zur Anschauung, ob und wie der Schüler die Sachen sich zum Bewußtsein hat kommen lassen, geschweige denn, ob und wie die Sachen den ganzen Schüler durchdringen. — Mit Rücksicht auf den bildungsfähigen Standpunct dieser Schüler hat der Lehrer vor Allem dahin zu arbeiten, die Begriffe in concreto vorweisen und entwickeln zu lassen. — Wir versagen dem „vor Allem“ nicht

den geziemenden Ein- und Nachdruck; das nicht ohne Grund; denn wie entsteht die abstracte Auffassung? Aus der concreten: Das Gemeinsame von Vielerlei gestaltet und einet sich zu Einer Vorstellung, die das Bewußtsein bewacht. Sonach geht sowohl bei dem noch nicht entwickelten, als bei dem entwickelten Geiste das Concrete dem Abstracten vorher, dieses eine Frucht des in einem Grade erstarkten Geistes. — Wie geht nun der Lehrer darnach zu Werke? Die gegebenen religiösen Ideen entwickelt er an der Seite des historischen Momentes der Offenbarung; diese Seite gerade ist's, welche die Lehre concret darstellt, indem sie das göttliche Sein und Wollen in der Welt der Erscheinung abbildet; wo diese Seite ihn verläßt, wo Lehren in der Form von einer Richtschnur oder von Grundsätzen geboten werden, da heißt er den Schüler verstehen und das Verstandene casuistisch verarbeiten. — Einige Beispiele. — „Gott ist der Schöpfer des Weltalls." — Hier empfiehlt sich die Vergleichung des göttlichen mit dem menschlichen Wirken; der Ausdruck für jenes „schöpferisch", für dieses „Ohnmacht." — Excurs in die Schöpfungsgeschichte und die Lehre von der Welterhaltung. — „Gott erkennt Alles." — Gottes ewige und unveränderliche Sein stützt und fordert diese Lehre. — Wenn auch der Schüler dieser Classen das Argument nicht ganz fassen kann, so läßt sich doch Vieles darin populär — auf den Grund jener Prämisse — darstellen; allein die Geschichte sühnet das Mangelnde aus. An dieser Stelle werden moralische Reflexionen eingeleitet. Denn kennt Gott Alles, so . . . . die Casuistik an Ort und Stelle. — „Gott will das Gute und haßt das Böse." So bestimmt man in der Regel das heilige, göttliche Wollen; nackt und zwecklos ist diese Aufstellung als solche. Was ist denn Gutes und Nichtgutes als solches? So fragt sich der, der da denkt, und dem Schüler muß man diese Frage zu seiner Frage machen. Das wird folgender Weise eingeleitet. Der Lehrer läßt den Schüler die Stimme des Gewissens deuten, mag er auch den Laut nur dunkel dolmetschen, allenfalls verbindet er Etwas mit „Gewissen." Der Lehrer fragt: „warum sollst du das, und das nicht?" Die schlichte Antwort: weil das gut ist. Sonach hält er durchweg ein Object des Guten fest, dieses reicht ihm hier Gottes Wille. — Also nach dem erkannten, göttlichen Willen . . . . das heiliget. — So bei ähnlichen Lehren. — Auf diese und ähnliche Weise, an der Seite der Geschichte und des Selbstbewußtseins, reifet Alles zur concreten Auffassung; beide, die theoretische und histori-

sche Seite des göttlichen Wortes begleiten sich ergänzend. Was einst geschah, das ist uns entrückt, das Geschehene muß jedoch zum Gegenwärtigen erhoben werden, soll ja die moralische Führung der Welt fortgeführt werden bis zum Abschlusse der Zeiten. — Haben nun die religiösen Begriffe im Bewußtsein der Schüler sich einen Anhaltspunct gesichert, so muß aus diesem Bewußtsein dic Anwendung entwickelt werden, so daß der Glaube in Thatkraft übergehe. — Wir halten es aus einem Grunde für ersprießlich, diese Anwendung in und aus dem Bewußtsein des Schülers selbsten hervorgehen zu lassen, sich selbsten alles das zu dictiren, was der heil. Wille Gottes gebietet; allein, obgleich so was das Rechte ist, wird sich diese bemessene Methode nicht in der Regel practiziren lassen; denn im Schüler waltet die Scheu vor, vor den Mitschülern ein Sündenregister anfertigen zu müssen. Allein der Lehrer hat doch von diesem Gesichtspuncte aus einzuleiten, sobald indeß diese subtile Deduction stockt, nimmt er selbst das Wort, schematisirend in den Lebensverhältnissen der Schüler eine Lebens-Casuistik. Gelingt dieses psychologische Experiment, so hat Kraft des Apostels Wort nach I. Cor. XI. 31. — Der Lehrer rügt bei dieser Casuistik keine Fehlgriffe, welche den Schüler der Miß- und Verachtung vor den Mitschülern Preis geben, dann nur wird diese Rüge modificirt, wo gestiftetes Aergerniß zu heben. Aber auch hier trägt Liebe den Geist der Rüge. Gewahrt der Schüler eine absichtliche Anspielung auf sich und seine Wege, so prallt ab das gute, auch Gottes Wort, das vor Mitschülern beleidigte Ehrgefühl bethört das Ich; Liebe jedoch, die nie straft, ohne den Grund der Strafe, der auch Liebe heißt, gewahren und fühlen zu lassen, gebietet der Leidenschaft tiefes Schweigen. —

Nach dem Bisherigen hat sich Etwas zur Nachreflexion herausgestellt, und das ist: Glaubens- und Sittenlehren greifen, zumal in diesen drei Classen, ausführend ineinander; zwei Gründe für dieses Ineinandergreifen wurden angedeutet. Der eine berührte das Interesse des Kopfes, der andere das des Herzens. Mit Rücksicht auf ersteres gilt es um die concrete Auffassung des Lehrbegriffes, mit Rücksicht auf letzteres um den Gehorsam des Willens unter eine göttliche Idee, nach der doppelten Aufgabe eines Religionslehrers. Zwar haben unsere Lehrbücher diese beiden Seiten der Disciplin, die theoretische und practische, auseinander geschieden, ohne über diese Scheidepuncte Rechenschaft zu geben, indeß rathet die Vielseitigkeit des Lehrstoffes diese Ausscheidung an. Diese

Scheidung läßt sich nicht, auch nicht in einem präcis angelegten Lehrbuche, umgehen, so lange die Anlage einer Disciplin auf Veranschaulichung der gegebenen Ideen abzweckt. Die durchmengte Anwendung der Glaubenslehre ist ein psychologisch nothwendiges Ergebniß. Schwebt mir die Erkenntniß von Gott und seinem h. Willen in der erforderlichen Lebendigkeit vor, tritt mein Verhältniß zum Schöpfer mit lebendigem Bewußtsein vor meine Seele, so erwächst eine gewisse Gesinnung gegen Gott, und die ist das psychologisch Nothwendige. — Diese Aneinanderreihung der Glaubens- und Sittenlehre reift und bildet nun den Uebergangspunct zu einer speciellern und umfassendern Auffassung der Sittenlehre; aber auch hier ist die Rückbeziehung des Specielleren auf die Grundlage an Ort und Stelle, damit das Warum der moralischen Forderung gewahrt und gefühlt werde. —

Das bis hieher Discutirte vindicirt sich specielle Anwendung in den drei untern Classen des Gymnasii. — So viel ist erprobt, daß der Uebergang von Sexta auf Quinta ohne Gewalt in diesem Geiste fortgeleitet werden könne; einige Abänderungen für Quarta-Schüler zu treffen, das lehrt die Erfahrung. — Der Quarta-Schüler schwankt in der Mitte zwischen dem Gewöhnlichen und etwas mehr als dem Gewöhnlichen; der Schüler beginnt, sich in etwa zu fühlen, mag auch dieses Gefühl mehr der Adcensus, denn gereifteres Bewußtsein seiner Kraft, präparirt haben. — Er blickt in der Regel mit einem gewissen Selbstgefühle auf Schüler unterer Classen und vergißt in diesem Selbstgefühle, daß auch er einst solch ein Schüler gewesen. Kurz, es hebt hier ein neuer Entwickelungsproceß mit Kopf und Herz an, der, je versteckter, desto mehr des Augenmerks bedarf. — Das Gemisch äußert sich, indeß nöthig Sichtung. Der Religionslehrer knüpft an das vorher Abgeschlossene an, jedoch durchgeht er summarisch das Ganze; dann erweitert er den Lehrstoff gradatim. Zu dieser Erweiterung gibt die den Schülern in die Hände gegebene h. Schrift nach einem übersetzten Texte die erforderliche Nachhülfe. — Zwar finden sich in jedem erträglichen Lehrbuche classische Schriftstellen vor, allein, da die meisten aus dem Connexus herausgenommen werden mußten, so hat die Auffassung des Geistes der Schriftstelle Schwierigkeit. — Darum ist es sehr erwünscht, daß sich die h. Schrift in den Händen des Schülers bewege, um es möglich zu machen, nach jedesmaliger Citation einer Schriftstelle den Geist derselben von Hand zu Hand vorweisen zu können. —

Da sich nun an diese Stelle dogmatische Sätze anknüpfen, oder, was meistens der Fall ist, dogmatische Sätze auf diesen Stellen basiren: so liegt für den Schüler Alles vor zur concreten Auffassung eines Glaubenssatzes, so drängt sich Alles, um den Offenbarungs-Ideenkreis der Schüler zu erweitern und zu bestimmen. — Die h. Schrift gestattet noch einen andern Gebrauch: ihre historische Seite kommt in Betracht. Die Apostelgeschichte, als entferntere Vorbereitung zur Kirchengeschichte, empfiehlt sich vor Allem zur erklärenden Lesung. Damit schließen wir ab die formelle und pädagogische Behandlung unserer Disciplin für die drei untern Classen des Gymnasii. Wir gehen zur Tertia über, frühere Grundsätze nicht verleugnend, wohl modificirt darstellend.

(Schluß im nächsten Hefte.)

Ehrenrettung L. A. Muratori's durch Benedikt XIV., in neue Erinnerung gebracht, und zur Rechtfertigung gegen die Verdächtigungen des Lütticher Journal historique et littéraire herausgegeben von Dr. J. W. J. Braun, Professor der Theologie zu Bonn, gegenwärtig in Rom.

Sic fatui filii Israel, non judicantes, neque quod verum est cognoscentes, condemnastis filiam Israel! Revertimini ad iudicium, quia falsum testimonium locuti sunt adversus eam.

Daniel, cap. 13, 48. 49.

Unter dem hier genannten Titel sind die nachstehenden Blätter durch die Buchhandlung von Herrn F. A. Gall in Trier bekannt geworden und daselbst zu haben. Wir theilen diese Notizen auch in dieser Zeitschrift mit, um den Lesern derselben einen, wie uns dünkt, sehr sprechenden Beweis von der Verfahrungsweise des Lütticher Journals zu geben, welches in den neuern Zeiten von deutschen Blättern mehrfach als Quelle benutzt worden ist. Außerdem glauben wir dadurch auch zur Ehrenrettung Muratori's beizutragen, der auch durch einige schlecht unterrichtete deutsche Blätter seiner Orthodoxie wegen bei den jüngern Geistlichen hie und da hat verdächtigt werden können. Wir sagen bei den jüngern, weil die Geistlichen aus der alten Schule dieses Werk zu gut kannten, als daß diese Verdächtigungen bei ihnen hätten

Eingang finden können. Diese Verdächtigungen sind um so sündhafter und strafbarer, als es wenig theologische Werke gibt, deren Ansehen so gut unter den Theologen aller katholischen Länder begründet ist, als das Werk Muratori's de ingeniorum moderatione. Sie sind das, weil sie von dem Studium eines Buches abhalten, welches, wie kaum ein anderes geeignet ist, das Wesen der katholischen Kirche zu zeigen und Licht und Ordnung in die Verwirrung zu bringen, welche jetzt in Deutschland vorzugsweise diejenigen beherrscht, welche ohne eigentliche wissenschaftlich-theologische Studien gemacht zu haben, über die schwebenden Fragen der Theologie mitsprechen wollen.

Die genannte Broschüre beginnt:

Das zu Lüttich erscheinende Journal historique et littéraire berichtet: Die von den Professoren Biunde und Braun veranstaltete Uebersetzung des Werkes de ingeniorum moderatione von Muratori *) sei dem Herrn Erzbischofe von Cöln nicht zur Approbation vorgelegt worden, da die Hermesianer wohl gewußt hätten, sie würde nicht ertheilt werden **).

Durch diese Angabe soll offenbar bei allen denen, welche die kirchlichen Censur-Gesetze am Rheine nicht kennen, der Verdacht erregt werden, die Uebersetzer hätten sich über die kirchlichen Vorschriften hinweggesetzt, hätten den Gehorsam verletzt, den sie ihrem geistlichen Vorgesetzten schuldig sind. Am Rheine ***) besteht aber eben so wenig wie in Oestreich, um von andern Ländern nicht zu reden, weder ein weltliches, noch geistliches Gesetz, welches einen Schriftsteller †) verpflichtete, für theologische Werke die geistliche Censur einzuholen. Da aber eine solche Vorschrift, welche Gesetzeskraft hätte, nicht besteht, so waren die Uebersetzer offenbar auch nicht gehalten, sich darnach zu achten. Sie sind also, wenn

*) Die Uebersetzung ist in dem Verlage von Bädeker in Koblenz unter dem nachstehenden Titel: L. A. Muratori, Ueber den rechten Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion, erschienen; vorgedruckt sind die Approbationen der Ordinariate von Trier, Limburg, Fulda, Mainz, Rottenburg und Freiburg.

**) Maiheft 1837. S. 35.

***) Nach dem Kirchenrechte ist nur der Verleger und der Drucker gehalten die Approbation des Ordinarius zu suchen.

†) Siehe über den ganzen Hergang die gründliche mit wissenschaftlicher Rechtskenntniß geschriebene Erörterung in der Schrift: „Die Cölner Frage, geprüft nach rheinischen Gesetzen von einem Rheinländer — Glossen zu der Schrift eines „praktischen Juristen." Frankfurt a. M. 1838. bei C. Naumann.

die Angabe des **Journal hist.** auch richtig wäre, in diesem Falle so wenig tadelnswerth, als so viele und geachtete katholische Theologen Oestreichs es sind, die ihre Schriften der Presse übergeben, ohne die bischöfliche Approbation nachgesucht und erhalten zu haben *). Die Angabe des **Journal hist.** enthält also eine grundlose Verdächtigung und eine offenbare Verläumdung.

Aber wie verhält es sich mit der Richtigkeit dieser Angabe? Antwort: sie ist geradezu falsch. Zweimal ist der Hr. Erzbischof schriftlich ersucht worden, die erbetene Approbation zu ertheilen und zweimal ist diese Bitte in den gemessensten Ausdrücken, so wenig man dieses auch für möglich hielt, von dem Herrn Erzbischofe abgeschlagen worden.

Im Mai 1837 hat das **Journal hist.** diese falsche Angabe zuerst drucken lassen, und im Juli desselben Jahres ist sie von ihm selbst widerrufen worden **).

Das **Journal hist.** behauptet, das gedachte Werk von Muratori stehe in dem römischen Index der verbotenen Bücher; drei Monate später wiederholt es diese Angabe von Neuem. Das Journal ist dabei so gut unterrichtet, daß es auch weiß, weswegen dasselbe im Index stehe, nämlich **pour son coté rationaliste — pour beaucoup de subtilités sophistiques très scandaleuses au peuple chretien.** Es weiß, daß das Buch gleich nach seinem Erscheinen in den gedachten Index gekommen.

Angenommen, die Angabe des **Journal** sei richtig, das genannte Werk stehe wirklich im römischen Index; ein Uebersetzer, der dasselbe in Deutschland drucken ließe, würde dennoch nicht gegen die kirchlichen Vorschriften verstoßen. Denn es ist allgemein bekannt, daß der römische Index in Deutschland nie publicirt worden, daß seine Decrete nur auf Privatwegen daselbst bekannt werden, also dort auch keine verbindende Kraft haben. Nicht anders ist es, um von Oestreich zu schweigen, in Frankreich. „Wir verehren die Decrete dieser Congregationen als Gutachten angesehener Theologen, sagt F l e u r y; aber wir erkennen in ihnen keine Jurisdiction über die französische Kirche an ***);" und das **Journal hist.** schreibt selbst:

*) Es ist übrigens bekannt, daß die Hermesianer ihre Schriften der geistlichen Censur unterworfen haben, obgleich sie das Gesetz nicht dazu verpflichtete.

**) Juliheft 1837. S. 128.

***) Institution au droit ecclesiastique. tom. 2. chap. 25.

„Es ist wahr, in Frankreich hat der Index keine Gesetzeskraft und zwar tacito consensu des Papstes, der die Lehren der französischen Theologen in diesem Puncte kennt, ohne gegen dieselben zu reclamiren. Gläubige also, welche in Frankreich Bücher haben und lesen, die einfach in den Index gesetzt werden, verfallen nicht in diejenigen Strafen, welche in dem Index für diesen Fall bestimmt sind.“

Es ist also eine neue Verläumdung, deren sich das Journal hist. schuldig macht, wenn es den Schülern von Hermes als Verbrechen es anrechnet, daß sie ein Werk, welches im römischen Index stehen soll, übersetzt und haben drucken lassen. Das Journal ist um so ungerechter gegen die betreffenden Schüler von Hermes, da das gedachte Buch, sowohl im Original als in Uebersetzungen mit Bischöflicher Genehmigung und in verschiedenen Ländern ist gedruckt worden. Den Theologen am Rheine und der Mosel wird also ein Verbrechen aus Etwas gemacht, was kein Mensch in der Welt den Theologen zu Paris, zu Köln, zu Frankfurt, zu Venedig, zu Bassano, zu Wien u. s. w. übel gedeutet hat!

Eine andere Frage ist es wieder, wie es sich mit der Richtigkeit der Behauptung des Journal hist. verhalte. Obgleich nichts leichter gewesen wäre, als die Angabe mit Zuverlässigkeit zu ermitteln, obgleich das Journal zweimal hat drucken lassen, Muratori's Werk de ingeniorum moderatione stehe im Index: so ist die Angabe mit all ihren Nebenumständen, welche das Journal so keck hinzugefügt, dennoch rein aus der Luft gegriffen. Unter allen Büchern, so groß ihre Anzahl auch ist, die Ludwig Anton Muratori geschrieben, ist nie eins im Index gewesen. Das Journal hat auch selbst seine Angabe widerrufen in dem Augusthefte 1837. S. 188: „Auch waren wir weniger gut unterrichtet,“ schreibt es, „als wir auf den Glauben eines unserer Correspondenten behaupteten, das Werk Muratori's de ingeniorum moderatione in r. n. sei verdammt *).“

Das Journal gründet auf diese falsche Angabe die unwürdigsten Schmähungen gegen das Bischöfliche Ordinariat von Trier, gegen die Bischöfe von Limburg, Fulda, Mainz, Rottenburg, Freiburg, welche nicht bloß den Inhalt des Werkes approbirt und angelegentlich empfohlen, sondern auch der Uebersetzung als solcher große Lobsprüche ertheilt haben.

„Sie (die Uebersetzer) haben,“ sagt das Journal, „bei

*) Augustheft 1837. p. 188.

ihrem Erzbischofe das Imprimatur nicht nachgesucht, weil sie gewiß waren, es nicht zu erhalten, aber dafür haben sie gewußt, es von fünf (sechs) andern deutschen Bischöfen zu erlangen, unter denen man mit Bedauern den Bischof von Fulda erblickt, welche alle die Schande und die Beschämung nicht gescheut, die durch ihren Widerspruch mit dem obersten Richter auf ihr Haupt zurückfällt!"

Diese Schmähungen bleiben dem Journal zu widerrufen und wieder gut zu machen noch übrig.

Das Journal hist. sagte in der bereits mitgetheilten Stelle: Das Werk de ingeniorum moderatione sei in den römischen Index gesetzt

„nicht bloß wegen der rationalistischen Seite desselben:
„sondern auch wegen vieler sophistischen Subtilitäten,
„welche für das christliche Volk sehr scandalös seien."

Vier Monate später ließ dasselbe Blatt drucken:

„man sagt dieses Werk sei gut und nützlich und ent-
„halte keine verwerflichen Grundsätze *)."

Wieder drei Monate später und dasselbe Blatt läßt abermals drucken:

„Wir haben geglaubt, das Werk des berühmten Mura-
„tori de ingen. moderatione sei im Index; das war
„ein Irrthum, den wir widerrufen haben: indessen war
„es uns nicht unbekannt, daß die Schriften Murato-
„ri's sehr verwerfliche Lehren enthalten **)."

Fällt nicht hier all die Schande und die Beschämung, welche das Journal auf die Häupter sechs ehrenwerther Bischöfe herabzuziehen bemüht gewesen, auf das Haupt seines Redacteurs selbst zurück? Mores hominum mendacium sine honore et **confusio illorum cum ipsis sine intermissione.** Ecclesiasticus c. 20.

In dem Augenblicke, wo das Journal hist. von dem Werke de ingen. moderat. schreibt: „man sage, es sei ein gutes und nützliches Buch, es enthalte keine verwerflichen Grundsätze," scheut sich das Journal nicht, eine neue Niederträchtigkeit, die obendrein noch lächerlich ist, zu begehen, und den Verdacht hinzuwerfen, als sei die Uebersetzung nicht treu, als hätte den Uebersetzern die Schlechtigkeit in den Sinn kommen können, die Uebersetzung zu verfälschen ***).

---

*) Augustheft 1837. p. 188.
**) Januarheft 1838. p. 451.
***) Augustheft 1837. p. 188.

Denn ist es nicht niederträchtig, ohne den mindesten Grund zu einer solchen Vermuthung, den Verdacht auszusprechen, jemand habe sich erlaubt, ein Buch zu verfälschen, die Lehre eines Mannes zu entstellen, das Publicum zu täuschen? Ist es nicht lächerlich, diese Vermuthung überhaupt nur auszusprechen, da das Original ja in Jedermanns Händen war, und an eine falsche Uebersetzung nicht einmal gedacht werden konnte? Dieser Verdacht ist aber für niemand so characteristisch, als für das Journal selbst, indem es zeigt, auf was für Dinge in ähnlichen Fällen seine Gedanken gerathen. Dolus in corde cogitantium mala. Prov.

Sechs deutsche Ordinariate, welche der lateinischen und deutschen Sprache mächtig sind, haben die Uebersetzung geprüft und sie eine gelungene genannt. Diesen und den Uebersetzern gegenüber ist das Journal verpflichtet, den ausgesprochenen Verdacht zu begründen oder öffentlich zu widerrufen.

In einem Artikel, affaires hermésiennes überschrieben, nimmt das Journal, das bisher so schöne Proben von seinem Eifer für die Wahrheit gegeben hat, Veranlassung zu betheuern: „es suche in dieser ganzen Angelegenheit nichts, als die Wahrheit, liebe nichts als die Gerechtigkeit" und ergreift dann diese Gelegenheit „ein Factum aufzuklären, welches in dieser Streitsache nicht gleichgültig sei."

„Die Hermesianer," sagt das Journal, „haben, wie Jedermann weiß, das Buch des berühmten Muratori de ingeniorum moderat. übersetzt: sie schätzen dasselbe sehr hoch; wir haben geglaubt, es sei im Index; das war ein Irrthum den wir widerrufen haben; indessen wußten wir doch, daß die Bücher Muratori's sehr tadelnswerthe Lehren enthalten. Wir sind glücklich, unser Urtheil durch das Ansehen des großen Benedict XIV. schützen zu können, der uns erklären wird, warum mehrere Schriften dieses Auctor's nicht im Index stehen."

„Herr Rehfues, in der Broschüre, welche er vor Kurzem herausgegeben hat unter dem Titel: „„Die Wahrheit in der hermesischen Sache u. s. w."" versichert S. 34, sämmtliche Schriften Muratori's seien gegen alle Verdächtigung ihrer Orthodoxie von Benedict XIV. gesichert worden. Hier ist die Ansicht dieses großen Papstes ganz vollständig(?) (la pensée toute entière), wie er dieselbe in einem Vertheidigungsschreiben zu Gunsten des Cardinals No-

ris, das er an den spanischen Großinquisitor gerichtet, ausgesprochen hat:

Notum tibi erit nomen Ludovici Antonii Muratorii adhuc viventis, multorumque librorum communi applausu receptorum editoris. Oh quam multa reperiuntur in eis censura digna! Quot huiusce furfuris Nos ipsi eas legentes offendimus! Quot nobis ab aemulis et accusatoribus oblata sunt! Et nos usque adhuc abstinuimus et abstinebimus ab Operum condemnatione, nostrorum praedecessorum exemplis edocti, qui pacis et concordiae amore a proscribendis iis, quae proscriptionem merebantur, cessarunt, quando videlicet censuerunt plus mali, quam boni a proscriptione derivandum.“

So weit das Journal historique, das nichts in dieser ganzen Sache sucht als die Wahrheit, nichts liebt als die Gerechtigkeit, und das uns „die ganze Ansicht dieses großen Papstes“ hier vorgelegt haben will. Zur Berichtigung erst einige Bemerkungen, dann einige Zeugnisse.

Muratori hat, wie alle Welt weiß, eine unglaubliche Menge Schriften herausgegeben, die im Ganzen 46 Folianten, 34 Quartanten, 13 Octav-Bände füllen. Die Stelle Benedict's bezieht sich nicht nothwendig auf alle Schriften Muratori's, vielleicht sind nur einige darunter, auf welche sie sich bezieht; es ist auch möglich, daß sie sich auf alle andern bezieht, ausgenommen auf das ganze Buch, worüber wir handeln. Wer sagt nun dem Journal hist., daß auch in diesem so Vieles enthalten sei, was censura dignum ist? Die Bischöflichen Behörden in Paris, in Cöln, in Frankfurt, in Wien, in Augsburg, in Padua, in Venedig u. s. w., unter deren Augen dieses Buch im vorigen Jahrhundert von neuem und wiederholt aufgelegt, in deren geistlichen Lehranstalten dasselbe empfohlen wurde, die ihm selbst die rühmlichsten Approbationen ertheilt haben, haben nichts, was censura dignum wäre, darin gefunden. Haben alle diese Bischöfe, Ordinariate und Censoren die obenangeführte Stelle Benedict's XIV. nicht gekannt oder nicht verstanden? Sind diese alle insgesammt weniger unterrichtet, weniger gewissenhaft in demjenigen, was katholisch ist, als das Journal hist., welches anonym erscheint? — Das Journal will uns ein Factum aufklären, welches in der Streitsache nicht gleichgültig sei; es will in der ganzen Sache nichts als Wahrheit, nichts als Gerechtigkeit, und doch erwähnt das Journal derjenigen Stellen Benedict's XIV., worin er speciell über un-

ser Buch spricht, mit keinem Worte. „Den Nächsten anklagen und malitiöser Weise das verschweigen, was zu seiner Vertheidigung spricht, das verdient in der gesunden Theologie keinen andern Namen, als Schlechtigkeit," sagt der Verfasser eines Buches, welches das Journal hist. kennen muß, wenn es in dieser Sache mitsprechen will *).

In einem Schreiben vom 18. October 1728 schreibt Benedict XIV., damals noch Cardinal Prosper Lambertini an Muratori: „er würde ihm durch Uebersendung seiner Schriften della carità und della moderazione degli Ingegni (de ingenior. moderat. etc.), wenn auch in ungebundenen Exemplaren, eine große Gunst erweisen, da er bisher nur geliehene Exemplare davon habe." Er fügt hinzu: „widrigenfalls würde er diejenigen Exemplare, die er habe, zurückbehalten, und werde sie erst im Augenblicke seines Todes zurückgeben, da er sich nimmer davon trennen und den schreien lassen wolle, der sie ihm geliehen habe."

In einem andern Briefe an denselben d. d. Bologna d. 24. Oct. 1731 schreibt derselbe Cardinal Prosper Lambertini: „ich habe die Prolegomena des in Cöln im J. 1715 gedruckten Werkes (de ingen. mod.) gelesen; sie sind ihres Verfassers würdig, der keinen unrichtigen Tritt darin thut."

In einem andern Schreiben vom 22. März 1732 heißt es, „das Buch sei wahrhaft schön und seines Verfassers würdig."

Um zu zeigen, was Benedict darunter versteht, wenn er sagt ein Buch sei Muratori's würdig, führen wir nachstehende Aeußerungen dieses großen Papstes an.

In einem Briefe Benedict's XIV. vom 22. Oct. 1731 lesen wir die Worte: „Ich habe eine aufrichtige, ich habe die höchste Achtung vor Ihrem Wissen und betheure, daß ich vor niemand in der Zuneigung Ihrer Person, in der Anerkennung Ihrer großen Tüchtigkeit, und ich möchte sagen Ihrer Geschicklichkeit in allen Wissenschaften zurücktrete."

In einem andern Briefe vom 21. Octob. 1744: „Ich habe immer Achtung und Liebe zu Ihnen gehegt,

*) L'accusare il Prossimo et tacer maliziosamente ciò che ne fa la difesa non merita in buona Theologia che il titulo diniquita.

da Sie ein Mann sind, der in der Literatur die Zierde unseres Italiens ist, indem es durch Sie nicht blos den übrigen Ländern der Welt gleichgestellt, sondern auch über dieselben erhoben wird."

Muratori, dem bei aller Bescheidenheit, die ihn auszeichnete, die Ehre seines Namens nicht gleichgültig war, und in allem, was seine Bücher betraf, wohl unterrichtet war, schreibt an den Rector der Universität Salzburg: Liber ille (de ingen. moder.), ut Itali quique norunt, quanquam examen Romanum olim subierit, nulla unquam censura dignus est deprehensus, et Venetiis recusus in omnium manibus libere et pacifice versatur.

Nach diesen Stellen noch annehmen wollen, wie das Journal hist. seine Leser glauben machen will, das Buch Muratori's de ingeniorum moderatione sei mit unter diejenigen Schriften dieses großen Mannes zu zählen, von denen es in der obenangeführten Stelle Benedict's XIV. heißt: „O wie vieles ist in denselben enthalten, was der Censur würdig wäre, wie viel derartiges Zeug haben wir bei unserer Lesung selbst gefunden u. s. w.," das heißt Benedict mit sich selbst in den offenbarsten Widerspruch bringen, das heißt das Andenken dieses großen Mannes schänden, das heißt so viele Bischöfe und Ordinariate verdächtigen, welche dem Buch ein ganzes Jahrhundert hindurch das Zeugniß gegeben haben, daß es nichts wider die katholische Glaubens- und Sittenlehre enthalte; welche demselben Lobsprüche ertheilt haben, wie sie keinem theologischen Werke in den letzten hundert Jahren zu Theil geworden sind. Woher wäre es auch sonst zu erklären, daß dieses Buch nicht bloß in den übrigen katholischen Ländern, sondern auch in Deutschland so lange und in so großem Ansehen stand?

Vor dem Ende des vorigen Jahrhunderts, vor jener großen Epoche, wo die Vergangenheit von der Gegenwart sowohl im Leben als in der Wissenschaft mit einem Male abgeschnitten, wo die theologischen Lehrstühle von den Klostergeistlichen durchgehends in Deutschland noch besetzt waren: werden sich wenig nahmhafte theologische Werke aufzeigen lassen, in welchen das Buch de ingeniorum moderatione nicht auf die ehrenvollste Weise erwähnt würde, und in denen man es gerade in den delikatesten Materien nicht zum Wegweiser und zur Stütze empfohlen fände. Erst als man in Deutschland anfing auf Alles, was der Vergangenheit angehörte, mit Geringschätzung zurückzublicken und alles als nicht vor-

handen betrachtete, was von Theologen älterer Zeit war geleistet worden, als man die Theologie in einer neuen Weise aufbaute, erst da gerieth das Buch in Vergessenheit, und wurde nur von denjenigen Geistlichen, welche der alten Zeit und Schule angehörten, im Stillen geachtet und genützt.

Welcher Muth gehört dazu, hiernach noch behaupten zu wollen, das Buch de ingeniorum moderatione enthalte sehr verwerfliche Lehren, und diese Behauptung durch die angeführte Stelle von Benedict XIV. noch stützen zu wollen? Alle diese Bischöfe, Ordinariate und Theologen verschiedener Länder und Zeiten haben also weniger gewußt, was katholische Lehre ist, als das Journal historique, dessen anonymer Redacteur kein Theologe ist? haben also eine Stelle aus den Schriften Benedict's XIV. nicht gekannt, welche das Journal historique kennt, oder haben nicht gewußt, wie diese Stelle anzuwenden, was das Journal hist. weiß! Der neueste Lobredner Muratori's, Herr Schedoni in Modena sagt: „Muratori sei wegen dieses Buches zu den ersten Theologen Europa's gezählt worden *)," und das Journal historique sagt, es enthalte sehr verwerfliche Lehren, enthalte viel Falsches, vieles was censura dignum ist!

Nach diesen Mittheilungen und Bemerkungen glauben wir zur Genüge den Verdacht der Heterodoxie, den das Journal auf das von uns vertheidigte Werk herabzuziehen unablässig bemüht ist, widerlegt zu haben. Wir glauben selbst dargethan zu haben, daß die katholische Literatur wenig Werke aufzuweisen habe, welche hinsichtlich der Orthodoxie durch die öffentliche kirchliche Autorität so sicher gestellt sind, als Muratori's Werk de ingeniorum moderatione. Wir sind aber im Stande, die Sache in ein weit kläreres Licht zu setzen, und zu zeigen, daß nicht bloß das in Frage stehende, sondern die sämmtlichen Werke dieses großen Mannes eben vom Papste Benedict XIV. gegen den Verdacht der Heterodoxie sicher gestellt sind. Wir werden bei dieser Gelegenheit die

*) „Tale opera annomerar fece Muratori tra i primi Theologi dell' Europa." Elogio di L. A. Muratori scritto dal sign. Pietro Schedoni che ha riportato nel 1818 il premio proposto dalla nobilissima communità di Modena per parte di un anonimo. Modena MDCCCXVIII. Von diesem Elogium Muratori's erschien in demselben Jahre 1818 die zweite Auflage. Ein Beweis, in welchem Ansehen daselbst noch Muratori steht.

Einsicht, die Redlichkeit und selbst die Klugheit des Journal hist. in einem Lichte erblicken, welches den Freund der Wahrheit nur mit Wehmuth erfüllen kann. Wir werden in diesem speciellen Beispiele sehen, wie ehrlich, wie gewissenhaft das Journal, das nichts sucht, als die Wahrheit, nichts will, als die Gerechtigkeit, in der hermesischen Sache überhaupt zu Werke gegangen ist.

Es gibt schwerlich eine Biographie Muratori's, schwerlich ein biographisches Lexicon, worin in dem Leben Muratori's nicht auch des in Rede stehenden Schreibens Benedict's XIV. an den spanischen Groß-Inquisitor Erwähnung geschieht. Es wird aber auch jedesmal der Erklärung Erwähnung gethan, welche der gedachte Papst, der bis an das Ende mit Muratori in freundschaftlicher Beziehung gelebt, Muratori darüber gegeben hat — eine Erklärung, die, wie ein ausgezeichneter katholischer Theologe gesagt: ein unsterbliches Ehrendenkmal sowohl für den Papst selbst, als für Muratori ist. Wie war es also möglich, daß das Journal nichts von dieser Antwort wußte? nichts von dieser Antwort wußte, welche zur Beurtheilung der schriftstellerischen Leistungen Muratori's von so großem Gewichte ist? nichts von dieser Antwort wußte, da wo es ex professo über diesen Gegenstand schreibt, und darum hätte wissen müssen? Und wenn es darum wußte, wie es darum wissen mußte, welche Unredlichkeit, welche Perfidie, welche Unklugheit gehörte nicht dazu, dieses Actenstück mit Stillschweigen zu übergehen? Denn wie durfte das Journal hist. sich schmeicheln, dasselbe werde verborgen bleiben, werde nicht zum Zeugniß der Wahrheit, zur Rettung der Ehre eines großen Mannes, zur verdienten Schmach des Journal hist. an's Licht gezogen werden? Freilich hat die Falschheit des Journal ihre Früchte bereits getragen; die Lüge hat schon gewirkt ehe die Wahrheit sie hat erreichen und zu Schande machen können. Allein wie unendlich traurig ist es, wenn Leute, die da sagen, „sie wollten nichts als die Wahrheit, nichts als die Gerechtigkeit in dieser Sache," sich solcher Mittel bedienen, und nur durch Lüge und Entstellung ihre Triumphe zu feiern suchen!

Wir legen dem vorurtheilsfreien Leser den Brief Muratori's an den Papst, und die Antwort des Papstes auf denselben nachstehend, aus dem italienischen Original *) übersetzt, vor.

*) Das Original findet sich in der Vita di Muratori von Gian-Francesco Soli-Muratori, und ist abgedruckt in Biunde's Enarratio et refutatio etc. Fasciculus III. Trier bei Gall.

Muratori an den Papst Benedict XIV.

Heiligster Vater!

Ich habe mit aller Ergebung dasjenige gelesen, was Ew. Heiligkeit in Allerhöchstdero Schreiben an den spanischen Groß-Inquisitor über mich geschrieben haben. Ich habe gesehen, daß Eine Hand Blitze geschleudert hat, während von der andern Strahlen höchster Gnade ausgegangen sind. Alles dieses versetzt mich in die größte Bestürzung, selbst in Verzweiflung; denn der Ausspruch Ew. Heiligkeit, der für mich so traurig ist, wird in Ewigkeit fortbestehen; man wird es weder der Mitwelt noch der Nachwelt aus dem Sinne reden können, daß ich ohne förmliches Urtheil verdammt worden sei; man wird sich auch überreden, meine Irrthümer und Vergehen seien größer, als sie es in der That sind. In diesem meinem großen Unglücke finde ich nirgendwo Trost, als in der Gewißheit, daß nichtsdestoweniger die väterlichen Gesinnungen Ew. Heiligkeit gegen mich, deren unglücklichen Sohn, fortdauern. Ermuthigt durch dieses Vertrauen, wage ich es mich zu den geheiligten Füßen Ew. Heiligkeit niederzuwerfen, und es als Gnade zu erflehen, Ew. Heiligkeit mögen befehlen, daß mir dasjenige, was verdammt zu werden verdient, angezeigt werde, damit ich widerrufen und durch Reue und Gehorsam hoffen kann, Vergebung zu erlangen. So wird von denselben Vaterhänden, von denen der Schlag gekommen ist, auch irgend ein Heilmittel kommen; ich werde auch nicht der Gefahr ausgesetzt bleiben, in der Folge jemand zu finden, der ein weniger liebevolles Herz gegen mich hätte, als Ew. Heiligkeit. Möchte Ew. Heiligkeit durch Dero große Liebe, und ich möchte hinzusetzen, durch die Gerechtigkeit, sich bewegen lassen, einen solchen Trost für meinen armen Namen zu verleihen. Ich zeichne so, indem ich Ew. Heiligkeit die Füße küsse, mit der tiefsten Verehrung

Ew. Heiligkeit ꝛc. ꝛc.

Modena, den 16. September 1748.

Antwort des Papstes Benedict XIV. an Muratori.

Benedict XIV., Papst. Geliebter Sohn, Gruß und apostolischen Segen! Die Sache verhält sich wie folgt. Um dem Groß-Inquisitor von Spanien begreiflich zu machen, daß man die Werke großer Männer, auch wenn sich einiges darin fände, was nicht gefällt, und die, wenn sie

von jemand anders geschrieben worden wären, verdienten verboten zu werden, nicht verbieten müsse, wie er es mit den Werken des verstorbenen Cardinals Noris gemacht hatte, führten wir ihm als Beispiele die Werke der Bollandisten, Tillemont's, Bossuet's und die Ihrigen an.

Von diesem Briefe wurde auf vertrauliche Weise dem Procurator Generalis der Augustiner Abschrift gegeben, damit er sähe, daß wir uns seines Ordens annähmen; da er uns sagte, der Brief verdiente den Werken des Cardinals *) vorgedruckt zu werden, gaben wir ihm zur Antwort, er dürfe weder gedruckt noch sonst bekannt gemacht werden, und daß, wenn dieses geschehen sollte, festgesetzt sei, die Stelle, welche sich auf den Abbate Muratori beziehe, zu streichen, welche aus keinem andern Grunde von uns angeführt war, als um unsern Satz zu beweisen; es sei nicht zweckmäßig die Werke großer Männer wegen einer minder zusagenden Sache zu verbieten, die sich in denselben etwa finden möchte.

Der Pater General-Procurator billigte unsere Ansicht; aber es vergingen nicht zwei Tage und er hatte Nobis insciis eine Abschrift dieses Briefes, wie er war, bekannt gemacht, und da wir dieses erfuhren, ließen wir ihn rufen und sagten ihm unsere Meinung sehr klar, und verboten ihm, so lange Wir am Leben sein würden, je wieder in unsern Pallast zu kommen.

Ein Exemplar dieses Briefes kam in die Hände des Cardinals Quirini, der uns schrieb, daß er auch in dem Falle, wenn er es eher gehabt, als Ihre Schriften über die Feste in den Druck kamen, dennoch keinen Gebrauch davon würde gemacht haben. Wir antworteten ihm, daß er sehr gut gethan habe, und daß er auch in der Folge keinen Gebrauch davon machen sollte, weil dasjenige, was Wir über Ihre Schriften in Unserm Briefe an den spanischen Inquisitor gesagt hätten, nichts mit der Frage über die Festtage, nichts mit irgend einem Dogma, noch mit irgend einem Disciplinar-Puncte zu thun habe.

Dasjenige in Ihren Werken, was hier nicht gefallen hat und Sie sich nie schmeicheln durften, daß es gefallen würde, bezieht sich auf die weltliche Jurisdiction des römischen Papstes in seinen Staaten, da man hier verschiedene Principien befolgt, und da man einige Voraussetzungen und

*) Kardinal Noris gehörte dem Augustiner-Orden an.

einige Facta nicht für wahr annimmt. Sie mögen sich aber versichert halten, daß, wenn die genannten Dinge von irgend einem andern in seine Werke aufgenommen worden wären, die betreffenden Congregationen nicht ermangelt haben würden, sie zu verbieten, was aber nicht geschehen ist, weil die Zuneigung, die Wir zu Ihnen haben, öffentlich bekannt und die Hochachtung notorisch ist, die Wir mit der ganzen übrigen Welt Ihnen erweisen, und da Wir immer geglaubt haben, es schicke sich nicht, Sie wegen Ansichten in Dingen, die mit dem Dogma und der Disciplin nichts zu schaffen haben, zu disgustiren, obgleich jede Regierung das Recht hat, Werke zu verbieten, die ihr mißfallen, und die mit ihren Ansichten nicht in Uebereinstimmung sind.

Da haben Sie den klaren, aufrichtigen und wahren Hergang der Sache, ohne Reflexionen und Folgerungen daraus, die Sie mit Hülfe Ihres gesunden Urtheils selbst daraus herleiten und wahrnehmen können, ob Wir nicht sowohl gegen Sie als gegen Ihre Werke die schuldige Achtung haben. Indem ich Sie aus voller Seele umarme, ertheile ich Ihnen den apostolischen Segen.

Gegeben zu Rom zu **Sancta Maria Maggiore** den 25. September 1748, im 9. Jahre unseres Papstthums.

„Nachdem die Lehre Muratori's von dem Oberhaupte der Kirche, von einem der weisesten Päpste, welche je die katholische Welt regiert haben, beurtheilt worden ist, nachdem dieser geurtheilt, sie enthalte nichts, was dem Dogma und der Disciplin widerspreche, wird uns da irgend ein Privatmann das Gegentheil glauben machen? Nachdem die Congregation des Index diese Lehre in allen Theilen fromm und katholisch gefunden hat, wird da noch irgend ein Private sie für nicht fromm, für nicht katholisch halten? Darauf möge unser Jahrhundert, darauf mögen die künftigen Jahrhunderte antworten."

Schedoni, Elogio di Muratori, p. 52. ff.

Bonn. Die hiesige katholisch-theologische Facultät hat für das nächste Winterhalbjahr 18³⁸/₃₉ folgende Vorlesungen angekündigt. Encyclopädie und Hodegetik: Prof. Achterfeldt. Allgemeine Einleitung in die Schriften des A. und N. T. nebst der biblischen Critik und Hermeneutik: Prof. Scholz. Erklärung der Bücher Samuels: Derselbe. Erklärung des

Buches Hiob: Derselbe. Brief Pauli an die Römer: Prof. Vogelsang. Die Briefe an Timotheus: Prof. Klee. Den ersten Theil der Kirchengeschichte: Dr. Hilgers. Allgemeine christliche Religionslehre für katholische Studirende: Prof. Vogelsang. Apologetik: Dr. Hilgers. Dogmatik erster Theil: Prof. Vogelsang. Dogmatik zweiter Theil: Prof. Klee. Moral: Prof. Achterfeldt. Moral. Prof Klee. Pastoraltheologie: Prof. Achterfeldt. Exegetische Uebungen im A. und N. T.: Prof. Scholz. Examina und Disputationen über Gegenstände der Moral: Prof. Achterfeldt. Repetitionen durch besonders angestellte Repetenten im Convictorium unter Leitung des Prof. Achterfeldt. Prof. Braun wird den Minutius Felix erklären und in der juristischen Facultät das Kirchenrecht lesen.

Breslau. Auf der Universität Breslau studirten im Ganzen dieses Sommersemester 721, und außerdem nahmen an den Vorlesungen Theil 107, demnach zusammen 828. Unter diesen studirten katholische Theologie 189 Inländer und 2 Ausländer, zusammen 191. Unter den Inländern befanden sich Studirende aus den Diöcesen Posen, Ermland und Paderborn. Hiernach kann man die Wahrheit jener Behauptung in einer der katholischen Zeitschriften würdigen, wo es heißt: „die katholisch-theologische Facultät zu Breslau könne kein Vertrauen gewinnen.“ Und wie thätig von den Studirenden gearbeitet wird, läßt sich einigermaßen daraus entnehmen, daß die Preißfrage vom vorigen Jahre sechs Bearbeiter gefunden hat. Rücksichtlich der Sittlichkeit aber können wir melden, daß seit zwei Jahren von academischen Bestrafungen katholische Theologie Studirender kaum ein oder der andere leichte Fall vorgekommen ist. Uebrigens können wir der gegründeten Hoffnung Raum geben, daß die vacanten Stellen in der katholisch-theologischen Facultät auf das baldigste werden besetzt werden. Merkwürdig übrigens ist es, daß die Diöcese Breslau, und die Bisthums-Antheile von Glatz und Leobschütz, bei anderweitigen Klagen über die geringe Lust für die Theologie, keinen Mangel an Geistlichen, vielmehr bald Ueberfluß haben werden, obgleich so mancher junge Mann sich nach der Erzdiöcese Posen oder Culm wendet, weil er dort leichteres Unterkommen findet. Der Anbau des bischöflichen Alumnats schreitet schnell vorwärts, er soll bis Ende August fertig sein. Die Zahl der zum bevorstehen-

den Herbst-Concurse sich meldenden Candidaten der Theologie dürfte zwischen 60—70 betragen.

Köln. Johannes Matthias Jansen, erster Caplan bei der Pfarrkirche zu Deutz, ist am 29. September 1838 mit Tode abgegangen. Er war den 3. März 1807 zu Birgelen bei Heinsberg im Regierungsbezirke Aachen geboren. Nachdem er seine Gymnasial-Studien zu Köln absolvirt hatte, bezog er im Herbste des Jahres 1829 die Universität Bonn und wurde am 23. October desselben Jahres in das Album der katholisch-theologischen Facultät inscribirt. Mit derselben Gewissenhaftigkeit, mit welcher er seine Zeit am Gymnasium angewandt hatte, war er auch an der Universität beflissen, sich durch gründliche und wissenschaftliche Studien zu seinem künftigen Berufe vorzubereiten. Nachdem er sein academisches Triennium vollendet hatte, wurde er in das Erzbischöfliche Seminar in Köln aufgenommen. Auch hier hatte er mit einem solchen Ernste und Erfolge zu dem Ziele gestrebt, was den Präparanden zum geistlichen Stande in dieser Anstalt vorgesteckt ist, daß er bei der Presbyterats-Prüfung das Zeugniß № I. erhielt — eine Auszeichnung, die nur selten in dieser Anstalt zuerkannt wird. Nachdem er die Priesterweihe empfangen (im Herbste 1833), wurde er zum Vicar in Gangelt und dann zum Caplan in Deutz ernannt. In dieser durch eine stehende Brücke mit Kölu verbundenen Stadt, worin stets zahlreiche Garnison sich befindet, war Jansen ein großer Wirkungskreis zugewiesen. Doch er beugte vor keiner Arbeit um, scheute keine Schwierigkeit, um den Zweck zu erreichen, den ihm sein Beruf vorhielt. Er war unermüdet thätig, und sein Tagewerk wurde ein Gehen und Kommen; und Kanzel und Beichtstuhl, Krankenbesuch und Religions-Unterricht nahmen ihn in stetem Wechsel in Anspruch. Wenn ein so arbeitsames Leben den Menschen gar leicht zum Routinier macht: so war dies bei Jansen im mindesten nicht der Fall; nie trugen seine Verrichtungen den Character des bloß Aeußerlichen und Mechanischen; in sich selbst hatte er den belebenden Quell — das klar erkannte Streben, Sittlichkeit und wahre Religiosität, wie Christus sie will, zu fördern — woraus allen seinen Verrichtungen der Stempel des Lebendigen aufgedrückt wurde. Daß ihm bei solchem Streben und solcher Energie und Consequenz des Willens die Liebe seiner Mitgläubigen und die Achtung Andersdenkender zu Theil werden mußte, lag in der Natur der

Sache selbst. Seine seelsorglichen Geschäfte konnten ihn übrigens nicht abhalten, sein Nachdenken auch auf andere Gegenstände zu verbreiten; freilich nicht auf eitle und seinem Berufe fremde, sondern auf solche, aus welchen diese selbst immer neue Nahrung und Belebung erhielten. Mit welchem Erfolge er sich seine wissenschaftliche Fortbildung angelegen sein ließ, dafür liefern allein die Aufsätze und Recensionen, welche er in dieser Zeitschrift hat abdrucken lassen, hinlängliche Belege. Wir entnehmen hieraus, obgleich er kaum über die Jahre des Einsammelns hinaus gekommen war, nicht bloß, wie ausgebreitet sein positives Wissen, sondern auch wie selbstständig sein critisches wie philosophisches Urtheil war. Außer dem Angeführten zeugt hiefür auch seine Schrift: Signatur der modernen katholischen Dogmatik in Deutschland, wovon zwei Folgen im Drucke erschienen sind *).

Bei hervorragender Körperlänge war seine Constitution doch nicht schwach zu nennen. Die großen Anstrengungen zu ertragen, denen er ausgesetzt war, war er aber auch bei aller Jugendkraft zu schwach. Dazu kamen die kirchlichen Wirren in der Erzdiöcese Köln — die beginnende Auflösung aller kirchlichen Ordnung — die hereinbrechende Verwilderung des Volkes — dieses Alles erfüllte sein Gemüth mit verzehrendem Schmerze **). — Seine Gesundheit nahm immer mehr ab; doch war er nicht zu bewegen, von seinen Arbeiten abzulassen. In der grimmigen Kälte, welche den verflossenen Winter bei uns auszeichnete, hatte er bis zur Erstarrung in dem Beichtstuhle ausgehalten — und nun war der Keim seines herannahenden Todes in ihn gelegt. Von seinem Arzte wurde ihm geboten, in den Schoos seiner Familie zurückzukehren und hier seine Wiederherstellung zu erwarten. So ward der Ort, der ihm seine Wiege gegeben, auch dazu bestimmt, ihm, leider zu früh, sein Grab zu geben. Nach einem mehrmonatlichen Aufenthalte daselbst starb er, gestärkt mit den Heilmitteln der Kirche, sanft und ruhig in lebendigem Vertrauen auf den, dessen Wort er geglaubt und hienieden verkündigt hat, in dem allein wir Leben und Sein haben.

---

*) Erste Lieferung 1837. Zweite Lieferung 1838. Trier, Verlag von F. A. Gall.

**) Vergl. Allgem. Kirchen-Zeitung für Deutschland und die Schweiz. December-Heft 1837. Nr. 51 oder S. 409 u. ff.

Straßburg. Rapport à Monseigneur l'Évêque de Strassbourg sur les écrits de M. l'abbé Bautain; publié par ordre de sa Grandeur. Strassbourg de l'Imprimerie de Le Roux, imprimeur de l'Évêché.

Der vorgenannte Rapport ist ein äußerst merkwürdiges Actenstück. Er enthält eine neue Prüfung und Begutachtung der Bautain'schen Lehre von einer eigends dazu ernannten theologischen Commission. Diese Commission, welche aus acht Mitgliedern besteht, hat an ihrer Spitze den berühmten Theologen Liebermann, General-Vicar der Diöcese Straßburg. Das Resultat ihrer Prüfung ist, daß die Lehren Bautain's unkatholisch und verwerflich seien. Was sind nun das für Lehren, welche in Herrn Bautain hier verworfen werden? Antwort: Eben dieselben Lehren, welche in der Erzdiöcese Köln als die allein orthodoxen geltend gemacht werden sollten und sollen. Was sind es denn für Lehren, welche den Bautain'schen als die richtigen und katholischen von der ganzen Commission mit Herrn Liebermann an der Spitze unter ausdrücklicher Gutheißung des Bischofes als die katholischen Lehren entgegengestellt werden? Antwort: Es sind eben dieselben Fundamental-Lehren, welche die sogenannten Hermesianer stets vorgetragen haben. — Man wird hieraus die eigenthümliche Lage begreifen, in der sich die sogenannten Hermesianer befinden. Man verlangt von ihnen, sie sollen den sogenannten Hermesianismus abschwören; d. h. also, sie sollen die katholische Lehre abschwören, wie sie in diesen Rapport klar und bündig aufgestellt werden. Man verlangt von ihnen, sie sollen die (vorgeblich) katholische Lehre annehmen; d. h. sie sollen die Lehre annehmen, die von ihren Gegnern und Anklägern als die katholische ausgegeben wird: die aber in der That in nichts von der Bautain'schen Lehre verschieden und also als irrige Lehre verdammt ist. Die Hermesianer haben hiernach die Alternative:

1) orthodox im Sinne ihrer Gegner zu scheinen, und in der That heterodox zu sein, wie ihre Gegner es sind; oder
2) orthodox zu sein und zu lehren, und heterodox zu scheinen.

Kann die Wahl für Männer von Gewissen und von Ehre hier zweifelhaft sein *)?

*) Wir werden den Rapport selbst im nächsten Hefte dieser Zeitschrift mittheilen. D. R.

Wien. Am 28. Juli d. J. starb zu Wien an einem langwierigen Nierenleiden Johann Heinrich Pabst, Doctor der Medicin, einer der edelsten und durchgebildetsten Männer seiner Zeit.

Er wurde am 25. Januar 1785 zu Lindau im Eichsfelde, damals unter churmainzischer Hoheit, geboren; seine Eltern waren bemittelte Landleute katholischer Confession, der Vater wegen seiner erprobten Rechtschaffenheit bekannt, und darum fast beständig Richter der Gemeinde, die Mutter eine tiefsinnige ernste Frau, von großer religiöser Entschiedenheit, die erste, die das erwachende Talent des Knaben erkannte. Nur mit Aufopferungen vermochten die Eltern die Kosten der wissenschaftlichen Ausbildung ihres Sohnes auf den Schulen zu Duderstadt und Heiligenstadt und auf der Universität zu Göttingen zu bestreiten, und mit manchen Entbehrungen hatte dieser zu kämpfen, bis er endlich durch Heyne's Vermittelung einen Freitisch erhielt. Er widmete sich der Arzneikunde, und betrieb sie mit regem Fleiße und voller Anerkennung des wissenschaftlichen Eifers, der damals unter Lehrern und Lernenden an jener Hochschule herrschte.

Im Jahre 1807 promovirte er, doch die Kriegsunruhen jener Zeit, die Unsicherheit aller Verhältnisse, die sich bei dem steten Wechsel der Regierungen in jenen Gegenden fühlbar machte und die auch auf den Wohlstand seiner Eltern nachtheilig zurückwirkte, endlich die Abneigung gegen die Fremdherrschaft bestimmte ihn nach dem Abgange von der Universität auch die Heimath zu verlassen und sich nach Oestrrreich zu wenden, wo bereits mehrere seiner Landsleute, unter andern der älteste seiner Freunde, Otto, ein Unterkommen gefunden. — Wirklich kam er im Herbste 1808 über Frankfurt, Regensburg, der Donau folgend, nach Wien; allein hier hatten sich, seitdem Oesterreich die deutsche Reichskrone aufgegeben, die Verhältnisse bedeutend geändert. Es war das Bedürfniß fühlbar geworden, das benachbarte Deutschland, das mehr oder minder feindlichen Regierungen unterthan, als Ausland zu betrachten und den eigenen, zum Theile aus den abgerissenen Provinzen zahlreich einwandernden Unterhanen ein freieres Feld der Wirksamkeit zu sichern. Die Anstellungen von Fremden wurden erschwert, und nur den auf österreichischen Universitäten Graduirten die ärztliche Praxis gestattet, ja selbst die Erlangung des Gradus wurde für den Ausländer an die Zurücklegung neuer Studien und eine jahrlange Uebung in einem Clinicum geknüpft. Pabst's Hoff-

nungen waren gescheitert, und wenn auch eine ihm dargebotene Erzieherstelle im Hause des Freiherrn von Moser für den Augenblick seinen Unterhalt sicherte, so mußte er doch rathlos in die Zukunft blicken und jedenfalls der Kunst entsagen, an der er sich mit seltener Liebe gehangen.

Er wurde schwer krank. Als er im Frühjahre 1809 genas, schien sich für seine ärztliche Wirksamkeit eine günstigere Aussicht eröffnet zu haben. Der ausgebrochene Krieg machte die Anstellung einer größeren Zahl von Militärärzten nothwendig, Pabst wurde Ober-(Bataillons-)arzt und konnte sogleich mit einem Transporte zur Armee abgehen. Allein kaum war er bis in die Gegend von Linz gekommen, so erscholl schon die Nachricht von dem unglücklichen Ausgange der Treffen von Abensberg, Landshut, Eckmühl und Regensburg; es erging der Befehl zum Rückmarsche und der Kanonendonner von Ebersberg war das letzte, was Pabst vom Kriegsschauplatze vernahm. Mit einem Schiffe Verwundeter war er nach Wien und beim Herandringen des Feindes immer weiter hinunter bis nach Pesth beordert worden, endlich wurde ihm das Spital zu Erlau anvertraut. Hier warfen den kaum Genesenen die Anstrengungen der Reise und des Spitaldienstes von neuem aufs Krankenlager, ein Nervenfieber gesellte sich hinzu, und Monate lang währte sein schweres, lebensgefährliches Leiden, wo nur die Bemühungen der barmherigen Brüder jener Stadt ihn retteten. Er kam zur Ueberzeugung, daß er nicht mehr im Stande sein werde, seinem Posten vorzustehen und sah von neuem mit banger Unsicherheit der Zukunft entgegen, als ein Brief aus dem Moser'schen Hause ihn aufs herzlichste in die alten Verhältnisse zurückrief.

Sein Entschluß war gefaßt; die Entlassung wurde schnell angesucht und erhalten, und im Frühlinge des Jahres 1810 noch im Stande der Reconvalescenz trat er die Reise über die ungarischen Bergstädte nach Wien an. Die seltene Milde der Jahreszeit, die Schönheit der Natur jener Gegenden wirkte wohlthätig, und völlig erstarkt, wie mit neuen Kräften ausgerüstet, trat er im Moser'schen Hause ein. Doch nicht lange erfreute er sich dieser Ruhe, es verging kein Jahr, so hatte ihn das Uebel in einer neuen furchtbareren Gestalt erfaßt. Eine bösartige Flechte begann auf seinem Antlitze sich zu entwickeln, die unaufhaltsam durch dreizehn Jahre lang sich fortbildete, der sorgsamsten Pflege, die das freiherrliche Haus, besonders so lange die würdige Mutter seiner Zöglinge lebte, ihm angedeihen ließ, der Kunst der

bewährtesten Aerzte widerstand, und dem Leidenden bereits das eine, das linke Auge geraubt hatte, als — der Rath eines alten Gärtners, ein Aufguß von Schafgarbe (Achillea millefolium), es für immer entfernte.

In die Zeit seiner Krankheit und zwar in das Jahr 1815 fällt auch seine Umkehr zu dem Glauben seiner Kindheit, dem der Kirche, den er fortan nicht bloß theoretisch, in der Gesinnung und in der Wissenschaft, sondern auch practisch, in Wort und That, bis zur gewissenhaftesten Beobachtung der äußeren Disciplin, mit einer Entschiedenheit festhielt, die kein äußeres Ereigniß, kein innerer Vorgang zu erschüttern vermochte. — Er war in seiner Kindheit zum geistlichen Stande bestimmt gewesen, der Geist der Zeit, hier noch durch die Liebe zur Naturwissenschaft unterstützt, hatte ihn später diesem Berufe entfremdet, jetzt, wo er so gerne dem Dienste des Herrn sich ausschließend gewidmet hätte, wo er zum Bewußtsein der Würde des Priesters gekommen war, machte das eingetretene canonische Hinderniß, das fehlende linke Auge, die Ausführung dieses Entschlusses unmöglich. — Dieses Verhängniß fühlte er tief, er betrachtete es als eine ihm auferlegte Buße, und hierin mag der Grund einer gewissen klösterlichen Strenge und Eingezogenheit gelegen sein, der er sich unterwarf. Nie nahm er Theil an irgend einer öffentlichen Lustbarkeit, selbst ein Schauspielhaus hat er, ungeachtet seiner Liebe zur Kunst, nie mehr betreten.

Schon lange war in Pabst das Bedürfniß erwacht, auch in wissenschaftlicher Beziehung zur Einheit mit sich selbst vorzudringen, damit nicht in ihm das alte Schauspiel sich erneue, wo die theologische und die philosophische Wahrheit als zwei gesonderte, ja einander feindlich gesinnte Mächte sich gegenüber standen. Da machten ihn mehrere Aufsätze in den Wiener Jahrbüchern der Literatur auf die dießfälligen Bestrebungen Günther's aufmerksam, ein gemeinschaftlicher Freund vermittelte ihr Zusammentreffen, und im Winter 1823 bis 1824 lernten die beiden Männer einander kennen.

Bald hatten sich die Beiden für immer gefunden, es war die Einheit des Lebensgrundes, des Zweckes und der Methode, die Reinheit der Triebfeder, die Lauterkeit der Gesinnung, die sie verband. Daß es Aufgabe der Menschheit sei, die Resultate der Wissenschaft mit jenen des Glaubens in vollen Einklang zu bringen, daß nur auf diesem Wege unsere Zeit zu der alten Achtung und Anerkennung der Auctorität im socialen und kirchlichen Leben zurückgeführt werden könne, das

fühlten Beide gleichmäßig, wenn auch Günther bereits die vollere Einsicht in das letzte Ziel, die größere Kenntniß des Standpunctes und der Richtungen der Zeit, die langjährige Uebung in der Speculation vor dem Freunde voraus hatte. Bald bildete sich zwischen ihnen ein Verhältniß eigener Art, eine gewisse Wechselseitigkeit der Anregung und Forschung, das Erzeugniß des Einen wurde Stoff der Bearbeitung des Andern, die letzten Ergebnisse schienen gemeinsam gefunden und dargestellt. Wenn man Günther zwar stets den genialeren Griff, die höhere Productivität zuerkennen mußte, so schien doch Pabst die gewandtere Form, die Kunst der mannigfacheren Anwendung zu besitzen, wenn der Schatz der dogmatischen und literarhistorischen Kenntnisse Günther's die Anknüpfungs- und Ausgangspuncte der Bestrebung feststellte, wußte Pabst die Entdeckungen der neuern Naturwissenschaft vielfach zur Begründung und Erweiterung der Ansicht zu benutzen; wenn man endlich jenen mit dem Bergmanne vergleichen mochte, der das Erz aus dem Schachte zu Tage fördert, so war Pabst der Hutmann, der aus diesem Erze das nutzbare Metall zu entwickeln verstand.

Von nun an war auch dem ganzen Leben Pabst's die bestimmende Richtung gegeben. Werke wurden geschrieben, Studien gemacht, selbst die Zeitereignisse, in deren Verlauf, Motiv und Tendenz, der speculative Standpunct eine tiefere Einsicht erlaubte, gewannen an Interesse, und abgesehen von einer ämsigen und lohnenden literärischen Thätigkeit begann auch in seinem unmittelbaren Kreise eine heiterere Gestaltung. Besuche, Spaziergänge mit Günther, Veith, das Hinzutreten einiger anderen jüngerer Freunde und Genossen, ein anziehender Wechsel gegenseitiger Anregung, Aufmunterung, Berathung und Führung; Alles fügte sich freundlich, um dem Manne, der sich als einen der lebendigsten Mittelpuncte dieser Verhältnisse betrachten durfte, einige Jahre fröhlicher und fördernder Wirksamkeit zu sichern, besonders da einige kleinere Reisen auf die Güter des Freiherrn von Moser, nach Untersteiermark zu seinem Freunde Otto, und einmal im Jahre 1830 in Gesellschaft Günthers nach Salzburg die nöthige Abspannung und Zerstreuung gewährten.

Plötzlich im Jahre 1835 traf ihn ein Anfall einer Nierenentzündung, das erste Zeichen, daß eine Störung in jenem Theile des Organismus eingetreten. Zwar erholte er sich bald, aber im nächsten Winter wiederholte sich das Uebel, und die Ereignisse der darauf folgenden Zeit waren nicht

geeignet die schwindenden Kräfte wieder aufzurichten. Er ging sichtbar rückwärts; eine längere Erholungsreise, die ihn im Sommer 1837 abermals nach Salzburg führte, blieb ohne günstige Wirkung, und nach seiner Rückkehr begann die Krankheit bedrohlicher sich zu entwickeln, seit dem November desselben Jahres fesselte sie ihn ans Krankenlager. Er erfreute sich der zärtlichsten Pflege, besonders als mit dem Beginne des Jahres 1838 sein Freund Otto, der mittlerweile in eine höchst ehrenvolle Stellung nach Wien versetzt worden war, ihn in sein Haus aufnahm, erprobte theilnehmende Aerzte, vor allen der ihm so nahe stehende Veith bemühten sich um ihn, manche drohende Krise wurde beseitigt, mit dem eintretenden Frühjahre sogar eine theilweise Reconvalescenz herbeigeführt, er konnte mit seinem Freunde den Landaufenthalt in Döbling beziehen, das Bett, das Zimmer verlassen; aber bald brach der Bau wieder zusammen, und der 15. Julius, das Fest des h. Heinrichs, von dem er den Namen trug, war der letzte Tag, den er in dem gewohnten Kreise der Freunde verlebte. Er verfiel in einen Zustand gänzlicher Schwäche, eine Art Betäubung gesellte sich dazu, und so schlummerte er dahin, wahrscheinlich schmerzlos, jedenfalls so ruhig, wie er gelebt, ausgerüstet mit den heiligen Sacramenten der Sterbenden. Sein Leichenbegängniß war würdig, ohne Gepränge, aber von vielen aufrichtigen Freunden, Priestern und Laien, begleitet. Er ruht auf dem Kirchhofe zu Döbling, wo bald ein einfaches Denkmal, von Freundeshand gesetzt, die Stätte bezeichnen wird.

Pabst war von mehr als mittlerer Größe, eine schlanke Gestalt von edler Haltung, doch trug er in späteren Jahren den Oberleib etwas nach der rechten Seite vorgebeugt. Er hatte ruhige, sanfte Züge, welche selbst von den Spuren der überstandenen Blatternkrankheit und der schwarzen Binde, die sein linkes Auge deckte, nicht verunziert wurden, insbesondere der Mund war von seltener Weichheit und Milde. Seine Sprache war wohltönend und gewählt, selbst im Eifer, der bei wissenschaftlichen Erörterungen sich öfters seiner bemächtigte. Er war meist still und ernst, fast schüchtern in der äußern Erscheinung, doch herzlich und mittheilsam unter den Freunden, und dann mochte er wohl viel und gerne von seinen Kinderjahren erzählen oder ein bedeutsames Lied anstimmen, wie es sich aus seiner Studienzeit oder aus dem Hause seiner Eltern, wo noch mancher altdeutsche Kirchengesang sich erhalten hatte, ihm in Erinnerung war. — Er war auch de-

nen, die ihn nicht näher kannten, eine schöne, ehrenwerthe Erscheinung, welche Niemand so bald zu verletzen gewagt hätte; was er aber denen bedeutete, die ihm näher standen, ist schwer zu schildern. Niemand wußte zu trösten, wie er, Niemand so zu belehren und zu erheben und die Falten des eigenen und fremden Herzens so gründlich und doch für den Freund so schonend zu durchsuchen und den verborgenen Sitz des Uebels aufzufinden und zu heilen. — Der Himmel schenke ihm jene Ruhe und Klarheit, nach der er aus tiefster Seele gerungen, und unserer kranken, wankenden Zeit viele Männer von seiner Gesinnung und ausgerüstet mit frischerer ungebrochener Jugendkraft!

Das erste, was Pabst, noch auf dem Gymnasium, geschrieben, war ein kleiner Aufsatz „über den Nutzen des Ackerbaus,“ in einem dortigen Provinzialblatte abgedruckt. In den Jahren 1809 bis 1814 wurden mehrere seiner Arbeiten, insbesondere Recensionen, in die zu Wien von Sartori redigirten vaterländischen Blätter aufgenommen. Im Jahre 1830 erschien: der Mensch und seine Geschichte — 1832 der Aufsatz: Gibt es eine Philosophie des positiven Christenthums? — 1834 gemeinschaftlich mit Günther das Werk: die Janusköpfe, dessen erste größere Hälfte Pabst's Eigenthum ist — in demselben Jahre: Ein Wort über die Ekstase — 1836 Adam und Christus — 1838 in der Bonner Zeitschrift für Phil. und kath. Theol. Heft 24 die erste Abtheilung eines Aufsatzes über die Philosophie der Geschichte. — Bemerkenswerth sind auch einige Gedichte von besonderer Innigkeit, die in der Wiener Zeitschrift: der Jugendfreund, Jahrgang 2, Heft 1 bis 3, und Jahrgang 3, Heft 3 eingerückt waren, und einige kleinere Miscellen in der erwähnten Bonner Zeitschrift, von denen namentlich jene über Göthe in einem weiteren Kreise Wirkungen hervorgebracht hat.

Viele Studien und Vorarbeiten für die zweite Hälfte des Aufsatzes: über die Philosophie der Geschichte, für die Theorie des Magnetismus und für eine von ihm beabsichtigte zweite, gänzlich umgearbeitete Ausgabe seines ersten Werkes: der Mensch und seine Geschichte, hat er handschriftlich hinterlassen. — Ein großer Gewinn für die in unserer Zeit nicht genug zu schätzende Einsicht in das innerste Leben und Streben eines eben so klaren als gläubigen Gemüthes wäre die Veröffentlichung eines Theiles des ausgebreiteten Briefwechsels, den er unterhielt, sie würde theilweise den Mangel einer Selbstbiographie ersetzen, die er oft „zu Nutz und From,

men unserer Jugend" zu entwerfen versprach; denn wenige Menschen, besonders unter uns Männern, besitzen die Gabe, sich in ihren Briefen so ganz und ungetheilt in ihrem innersten Selbst wiederzugeben, wie sie Pabst besaß.

Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln vom 1. Juli bis Ende September 1838.

I. Sterbfälle. Am 1. Juli starb Herr J. J. von Kalkum, vormals Mitglied des Capuziner-Ordens in Köln, 68 Jahre alt. — 15. Juli Hr. J. Gilles, Vicar zu Ginnik, 83 J. alt. — 27. Juli Hr. J. M. Körner, vormals Pfarrer in Gräfrath, 80 J. alt. — 2. August Hr. L. Westhofen, vormals Pfarrer zu Bürrich, 72 J. alt. — 22. August Hr. J. P. Parotte, Vicar zu Frenz, 79 J. alt. — 31. August Hr. W. Werbrun, vormals Mitglied des Carmeliter-Ordens zu Köln, 75 J. alt. — 6. September Hr. J. B. Laplume, Pfarrer zu Dürlev, 73 J. alt. — 6. September Hr. F. St. H. J. Schmitz, Weltpriester zu Köln, 67 J. alt. — 11. Septbr. Hr. P. J. Klein, Pfarrer zu Much, 69 J. alt. — 19. Septbr. Hr. J. E. Cremer, Pfarrer zu Coslar, 79 J. alt. — 28. Septbr. Hr. F. B. Oeppen, Pfarrer zu Bedburg-Reifferscheid, 65 J. alt. — 29. Septbr. Hr. J. M. Jansen, Vicar zu Deutz, 31 J. alt.

II. Entlassungen. Am 1. September wurde Hr. J. M. Scheper von der Vicariestelle zu Hoven entlassen.

III. Beförderungen. A. Zum Landdechantenamte. Am 13. Juli wurde Hr. R. Geuenich, Pfarrer in Flerzheim, zum Landdechanten des Decanates Rheinbach — 7. August Hr. J. B. Kamps, Pfarrer in Commeren, zum Landdechanten des Decanates Euskirchen — 12. September Hr. H. J. Oberdörffer, Pfarrer in Winterscheid, zum Landdechanten des Decanates Uckerath ernannt.

B. Zu Pfarrstellen. Am 16. Juli wurde Hr. J. B. Desenfans, bisher Vicar zu Robertville zum Pfarrer daselbst — 1. August Hr. J. H. Hartmann, bisher Vicar zu Nievenheim, zum Pfarrer in Holzheim — 1. August Hr. B. J. Hilgers, der Theol. Doct. und Privat-Docent an der katholisch-theologischen Facultät zu Bonn, zum Pfarrer in St. Remigius daselbst — 30. August Hr. St. Schachtmann, bisher Pfarrverwalter zu Rath, zum Pfarrer daselbst — 1. September Hr. F. M. Sticker, bisher Pfarrer in Klein-

gladbach, zum Pfarrer in Heerdt — 1. Septbr. Hr. P. J. Laaf, bisher Pfarrer in Neumerk, zum Pfarrer in Kleingladbach — 1. Septbr. Hr. J. M. Reimen, bisher Pfarrer zu Heerdt, zum Pfarrer in Neumerk ernannt.

C. Zu Vicariestellen. Am 5. Juli wurde Hr. C. M. W. Wolff, bisher Caplan in Essen, zum Caplan in Barmen — 14. August Hr. A. Dieckmann, bisher Vicarieverwalter zu Dilldorf, zum Vicar daselbst — 23. August. Hr. N. H. J. Braun, bisher Vicar zu Aldenhoven, zum Vicar in Eynatten — 25. August Hr. J. M. Burg, bisher Rector im Ursulinerinnen-Kloster in Montjoie, zum Vicar in Eicherscheid — 1. September Hr. J. W. Schorn, zum Vicar in St. Remigius zu Bonn — 3. Septbr. W. Wirtz, bisher Vicar zu Boslar, zum Vicar in Fliesteden — 7. Septbr. Hr. L. Kempen, bisher Vicar zu Froitzheim, zum Vicar in Ginnuk — 15. Septbr. Hr. H. H. Springmühlen, bisher Vicar in Manheim, zum Vicar in Aldenhoven ernannt.

Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier, im dritten Trimester 1838.

I. Ertheilung der höheren Weihen. Die Weihe des Subdiaconats erhielt am 28. Juli Albert Fallhauer aus Ernzen und des Diaconats Andreas Regneri aus Trier.

Die Priesterweihe erhielten am 1. September die Herren Jacob Adams aus Gilgenbach, Jacob Kerscht aus Trier, Nicolaus Müller aus Zurlauben bei Trier, Andreas Regneri aus Trier und Aloys Wagner von Haag.

II. Sterbfälle. Am 18. Juli starb Herr Stephan Arnoldi, Vicarius zu Plein, 82 Jahre alt. — 22. Juli Hr. Theodor Klein, Vicarius zu Leubsdorf, 74 Jahre alt. — 3. August Hr. Hubert Schmitz, Pfarrer zu Dockweiler, 73 J. alt. — 17. August Hr. Johann Martin Prions, Pfarrer zu Kelberg, 38 J. alt. — 22. August Hr. Simon Schmitz, Pfarrer zu Niederstadtfeld, 73 J. alt. — 6. September der Jubilar-Priester Johann Emmerich Raab, Pfarrer zu St. Gervasius und Protasius in Trier, 81 J. alt.

III. Ernennungen zu Pfarr- und Vicarie-Stellen. Am 1. Juli Hr. Anton Rausch von Ravengiersburg nach Cappel versetzt und Hr. Caplan Karl Wenger von Vallendar als Pfarrer nach Niederfell ernannt. — 7. Juli Hr. Pfarrer Johann Schuster von Neuforweiler nach Lisdorf

versetzt. — 9. Juli Hr. Caplan Michael Thewes von Sülm als Pfarrer nach Kirchenbollenbach ernannt — 10. Juli Hr. Nicolaus Eifel von Minheim als Pfarrer nach Nonnweiler versetzt. — 26. Juli Hr. Jacob Hauth, Vicarius zu Gelsdorf als Pfarrer nach Bengen ernannt. — 2. August Hr. Johann Adam Jacob, Caplan zu Monreal, als Pfarrer nach Urexweiler ernannt. — 1. September Hr. Johann Cordel, Caplan zu Adenau, als Pfarrer zu Kelberg — und am 16. Septbr. Hr. Frühemesser Caspari als Pfarrer nach Minheim ernannt. — 24. Septbr. Hr. Stephan Riwer, Director der Domschule, als Pfarrer nach Alscheid ernannt. 25. Septbr. Hr. Jacob Karst, Caplan zu St. Laurentius in Trier, als Pfarrer zu Windesheim ernannt. — 26. Septbr. Hr. Jacob Ignaz Weis, Caplan zu Wittlich, als Director der Domschule in Trier ernannt.

Zu Caplan-Stellen ernannt wurden die Herren Michael Müller von Costenbach nach Prüm, Jacob Adams von Gilgenbach nach St. Paulus in Trier, Jacob Kerscht aus Trier nach Sülm, Nicolaus Müller aus Zurlauben bei Trier nach Wittlich, Andreas Regneri aus Trier nach Bombogen, Aloys Wagner von Haag nach St. Gangolph in Trier, Emmerich Haas aus Trier nach St. Laurentius in Trier, und Sebastian Arenß aus Dasburg nach Adenau.

So eben ist das 3te Heft vom

Freihafen.

Gallerie von Unterhaltungsbildern.

Mit Beiträgen

von

C. G. Carus, H. König, Dr. Mises, K. Rosenkranz, Veit, Th. Mügge, Varnhagen v. Ense, Fr. v. W., Dr. Strauss &c.

erschienen!

Diese durch die steigende Gunst des Publicums ausgezeichnete Vierteljahrsschrift, die bereits zu den verbreitetsten Organen der Oeffentlichkeit in Deutschland gehört, fährt fort die wichtigsten Beiträge für die Interessen der Gegenwart zu liefern. Das 3te Heft enthält:

„Vergängliches und Bleibendes im Christenthum

von

Dr. Strauß.

(als Vorläufer zu der neuesten Ausgabe von des Verfassers Leben Jesu, vom wesentlichsten Interesse!!!)

„Streifereien durch Belgien, von Dr. Mügge; zur Jugendgeschichte der Königin Sophie Charlotte von Preußen, nach französischen Quellen, von Dr. Guhrauer in Paris; eine neue Novelle von d. F. v. W.; Gedichte von F. Gustav Kühne; Literaturblätter; Fortgesetzte Mittheilungen über Niebuhr und einige ungedruckte Briefe desselben; Correspondenznachrichten aus Paris, Berlin, Prag, Hanau, Leipzig, Dresden, Bremen, Hamburg &c."

In jeder soliden Buchhandlung Deutschlands sind die bis jetzt erschienenen 3 Hefte des Freihafens vorräthig, der Preis für jedes Heft ist 1 ½ Thlr.

In der Rackhorst'schen Buchhandlung in Osnabrück ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Ueber Hermes &c. von J. M. Seling.

gr. 8° geh. 6 Ggr.

Ueber die Einheit Gottes und mehreres Andere mit Rücksicht auf das Hermesische System und dessen Gegner &c. herausgegeben von J. M. Seling. gr. 8. geh. 9 Ggr.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun und D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn.

Acht und zwanzigstes Heft.
(Des siebenten Jahrganges viertes.)

Koblenz, 1838.
Verlag von Karl Bädeker.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

Coblenz,
gedruckt bei Dubois und Werle.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Cartesius und die Geschichte Frankreichs. Zur Würdigung der philosophirenden Gegenwart und der dadurch bedingten Zukunft. Von Dr. Volkmuth 1

II. Zur nähern Verständigung über die Fähigkeit der sich selbst überlassenen menschlichen Vernunft in Erkenntniß dessen, was dem Menschen Noth thut 26

III. Beiträge zur Erklärung der mosaischen Geschichte der Ureltern, Gen. II. 4. — III. 24, von Franz Beckmann 55

IV. Ueber den Unterschied der Logos-Idee des Juden Philo von dem Logos der Offenbarung nach dem heil. Apostel und Evangelisten Johannes 90

V. Ueber das Sacrament der Taufe 117

B. Recensionen.

I. **Rapport à Monseigneur l'Évêque de Strasbourg sur les écrits de M. l'Abbé Bautain, publié par Ordre de sa Grandeur. Strasbourg de l'Imprimerie de L. F. le Roux, imprimeur de l'evêché. 1838.**

Bericht an den Hochwürdigsten Herrn Bischof von Straßburg über die Schriften des Herrn Abbé Bautain, herausgegeben auf Befehl Sr. Bischöflichen Gnaden. Straßburg 1838 149

II. Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände, Sulzbach, in der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung, 1837. Recensirt von Dr. Menelaos. (Schluß) . . . 165

III. Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, von Dr. Friedrich Schleiermacher. — Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nach geschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Dr.

Seite.
Friedrich Lücke. Berlin, bei G. Reimer 1838. XX. und 390 S. gr. 8. 191
IV. P. F. Hunolt's auserlesene Predigten. Zeitgemäß bearbeitet von einem katholischen Geistlichen. (Herrn Pfarrer Blum). Dritter Band, enthaltend einen zweiten vollständigen Jahrgang von Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres. Köln a. R. bei Johann Georg Schmitz. 1839. 350 S. 8. 201
V. Handbuch der katholischen Homiletik von J. B. Zarbl, Stadtpfarrer zu Landshut. Landshut, 1838. I. Bd. 8. . 202
C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 203
D. Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln 231
E. Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier 233

Cartesius und die Geschichte Frankreichs. Zur Würdigung der philosophirenden Gegenwart und der dadurch bedingten Zukunft. Von Dr. Volkmuth.

Wenn ich der Ueberschrift zufolge die Geschichte Frankreichs mit der unsrigen combinirend zusammen bringe, wenn ich dort dem Philosophen Cartesius das erste Wort der seinem Vaterlande bevorstehenden Zeiten in den Mund lege und hier die Normal-Satzungen der Tagsphilosophie in entsprechender Bedeutung und Bedeutsamkeit in den Vordergrund schiebe: so geschieht dies in der Voraussetzung einer irgendwie obwaltenden Gleichartigkeit der constitutiven Phänomene; und wenn ich dann mit Rücksicht auf diese Gleichartigkeit aus den großen Thatsachen der Vergangenheit, so gut ich es vermag, einen Schluß auf unsere eigenste Zukunft zu ziehen veranlasse: so habe ich dabei die Ueberzeugung vor Augen, daß es der freie Wille des Menschen sei, der, wenn er einmal über das wahre Interesse seines Seins und Wirkens hier auf Erden Aufklärung gefunden, auch die Dinge, die zur Erfüllung der Zeiten noch kommen müssen, wenigstens bis zu dem Grade in der Hand habe, daß er den Andrang der neuen Erscheinungen entweder in segensreicher Verbindung mit den fundamentalen Grundsätzen der alten Heimat zu erhalten, oder aber in Verkennung der unveräußerlichen Rechte des neueinbrechenden Zeitgeistes diesen auch zum Geiste der Gewalt und des Umsturzes zu erbittern vermöge. Daß die Geschichte des Menschen auf diesem Planeten im großen Ganzen ihren ungehemmten Lauf behalte und dem vorgesteckten Ziele ohne Umschweife entgegenrücke, daran glaubt der Christ unter dem Schutze der waltenden Vorsehung

gar zu gerne; ob aber und bis zu welchem Grade nicht doch, und selbst bona fide, die Aussichten sich wenigstens momentan verdunkeln oder gar verschieben können, darüber läßt sich immer noch streiten, wenngleich die Geschichte selbst auch hierauf so unzweideutig antwortend sich vernehmen läßt, daß die Scheidung des Menschlichen und des Göttlichen in ihr kein Ding der Unmöglichkeit bleiben kann. Ein großartiges Beispiel der Art constituirt die Geschichte Frankreichs, und dies kann nicht ohne Gewinn auch für uns sein, wenn wir anders erstens der Ansicht sind, daß in der Geschichte überhaupt noch Niemand ausgelernt habe, und zweitens des guten Willens, das theoretisch Gelernte ohne vorgefaßte Meinung auch in die werkthätige Praxis übergehen zu lassen. Dazu möchte ich nun andurch einen kleinen Beitrag geliefert haben. Daß ich in der besten Absicht geschrieben, weiß ich; über den zeitgemäßen Werth des Geschriebenen haben Andere zu urtheilen. Nun zur Sache.

Wer hat nicht schon die plausibel klingende Behauptung gehört, die spitzfindigen Grübeleien der Philosophen seien nicht geeignet, die Denk- und Handlungsweise des unphilosophischen Volkes zu beeinflüssigen? Und wer kennt nicht die hieraus folgende andere: also könne die Menschheit zur gedeihlichen Fortführung ihrer Geschichte der Philosophie gänzlich entbehren? Es lassen sich, meint man, die handfesten Wirklichkeiten des tagtäglichen Wissens und Wollens nach den in den Schulen ausgeheckten Systemen nicht ummodeln, das concrete Leben behalte nach wie vor seinen graden Lauf, bis es, unbekümmert um die abstracten Philosophen, seine großen Metamorphosen der Reihe nach nebeneinandergestellt habe. Dieser Ansicht sind aber wieder Andere mit der vom graden Gegentheile gegenüber getreten, in Folge der das Unheil, welches von jeher die Menschen befallen, so ziemlich nur auf Rechnung der Philosophie zu setzen sei, so zwar, daß diese mittelst Einimpfung neugeschaffener Grundsätze die alte Ruhe des traditionellen Her-

kommens untergraben und durch Aufstellung eines sogenannten Ideals der Menschenbestimmung die Thatkraft der Völker begeistert mit sich fortgerissen hätte. Daß diese doppelte Ansicht, im Wesen grundfalsch und mißrathen, einen doppelt trügerischen Schein für sich habe, das lehrt die Geschichte aller Zeiten und Zonen von dem ersten Anfange bis auf diesen Tag herab; um aber insbesondere Frankreichs Geschichte mit Frankreichs Philosophie causaliter zusammen zu bringen, müssen wir kurz einige Abstractheiten voransetzen.

Freilich kann man nicht anders als zugeben und sagen, die abstracten Grübeleien der Philosophen seien für das unphilosophische Publikum nicht geeignet, sie müssen vielmehr immer nur in der Schule bleiben; wer aber hieraus schon den Schluß zieht, also befinde sich zwischen beiden eine absolute Scheidewand, der übersieht die große Kleinigkeit, daß grade das Wesentliche auf beiden Seiten das Beiden Gemeinsame ist, ich meine die dem Menschen-Geiste *a priori* angestammten Normal-Ideen des Wissens und des Wollens, die dort nur bewußtlos und unwillkührlich sich in concreto als leitendes Princip behaupten und durch alle Phasen hindurchziehen, hier dagegen in abstracto in ihrer alle Fälle der Anwendbarkeit umfassenden Bedeutung aufgestellt werden sollen. Diese Identität des innern Wesens ist der Boden auf dem ein Verständniß des Philosophen mit dem practischen Weltmenschen möglich wird, das continuirliche Fußen des nach Außen gekehrten Lebens auf den Grundfesten der angestammten Geistigkeit bringt dem Philosophen das Zauberwort auf die Zunge, das seine Ideen befruchtet und sie, hinausgeworfen in den Conflict der Umstände, in die volle Praxis des großen Verkehrs constitutiv eingreifen macht. Indem die philosophisch gebildeten Köpfe allseitig ausdünsten, wird die Philosophie selbst zum Gemeingute und, wenngleich unempfänglich für streng wissenschaftliche Beweise, saugt auch das unphilosophische Publikum ihre An-

sichten oder Resultate ein, und dies um so nachhaltiger, als die jedem Menschen-Geiste eigne Empfänglichkeit für angestammtes Selbstdenken zu derartigen Functionen angefacht und gefördert wird.

Diese Allgewalt des Philosophischen selbst auf die ungebildete Masse haben denn auch Andere nicht verkennen können; weil aber der Erfolg ihren Erwartungen nicht entsprochen, so sind auch sie wieder als Gegner der Philosophie aufgestanden, aber in dem oben gedachten zweiten Sinne. Daß die Philosophen viel Unheil in der Welt angerichtet haben, kann auch nicht bestritten werden; den armen Philosophen aber den Gesammtkehrig des historischen Schmutzes als ihr ausschließliches Eigenthum an den Hals werfen wollen, das zeugt nicht minder von getrübter Einsicht in die Natur dieses unvermeidlichen Hebels unserer Geschichte. Zu dem Zwecke unterscheide man einmal das in dem jedesmaligen philosophirenden Subjecte sich kund gebende intelligente Bedürfniß der Vernunft von dem dadurch factisch gewonnenen objectiven Resultate, und die Entscheidung liegt auch nicht mehr ferne. Das intelligente Bedürfniß nämlich trägt, wenn es einmal eingetreten ist, den Character der Unveräußerlichkeit und muß für das betreffende Subject befriedigt werden; die in Folge dieser Befriedigung als objectives Ergebniß fixirten Ansichten über das Sein und Leben können aber, ganz oder nur theilweise, falsch und irrthümlich sein, bleiben jedoch dem betreffenden Subjecte auch dann noch und zwar so lange als die wahren bestehen, als es sie, nicht eines Bessern belehrt, immer noch mit dem in ihm geweckten apriorischen Bedürfnisse in genügender Verbindung zu halten sich genöthigt sieht. Von diesem Puncte aus datiren sich nun aber gerade die Zeiten der Angst und der Noth! Denn wird eine einmal eingetroffene objectiv falsche Philosophie nicht schon zeitig und im Wesen durch die bezügliche objectivwahre verdrängt und unfruchtbar gemacht, so muß, in Erinnerung an das unverwüstliche Bedürfniß

in dem philosophirenden Subjecte und an den diesem inwohnenden Glauben, in der falschen Philosophie nicht nur die subjective Befriedigung, sondern auch die objective Wahrheit erfaßt zu haben, durch Einführung der verfehlten Objectivitäten in das unphilosophische Publicum auch das gewöhnliche Leben allmählig in Erschütterung gerathen und die bestehende Ordnung der Dinge gerade in dem Maaße aus den Angeln gehoben werden, als die alte Wahrheit vor den neuen Philosophemen sich zurückzuziehen genöthigt wird. Daß aber die objectiv falsche Philosophie nur wieder rein philosophisch und nicht mittelst positiver Kenntnisse zurecht gewiesen und gefahrlos gemacht werden könne, dies muß ich hier als ausgemacht voraussetzen, und kann von dem, der das einmal eingetroffene subjective Bedürfniß zu philosophiren psychologisch zu würdigen weiß, auch nur als ausgemacht angesehen werden. Für die Positivisten aber, die da glauben, auch den Philosophen von Profession sei immer nur mit den gehaltvollen Dogmen der Offenbarung zu begegnen, und wenn sie darauf nicht hören, seien sie mit Feuer und Schwerdt in Ordnung zu halten, für diese ist diese Arbeit bestimmt, in der die französische Geschichte den unpartheiischen Ausschlag geben soll. Auf diese Geschichte wollen wir uns nun etwas specieller einlassen.

Der dreißigjährige Krieg muß als der gewaltsame Proceß angesehen werden, durch den Europa endlich in seine beiden bis auf diesen Tag sich gegenüberstehenden Lebensprincipien auseinander trat: ich meine das Princip der unbedingten Auctorität und das der selbstständigen Ichheit, und zwar in der Theorie wie in der Praxis. Dieser Krieg hatte, wenn man die alten Zeiten zum Maaßstabe anlegen will, für den Pabst und den Kaiser zugleich ein tragisches Ende genommen; sieht man aber auf die Nothwendigkeit einer continuirlichen Fortentwickelung unseres Geschlechtes zu immer mehrer Selbstständigkeit des Geistes, so kann man, freilich abgesehen von den

falsch ergriffenen Wirklichkeiten, sich an dem Gedanken trösten, das neuaufgetauchte Princip der individuellen Ichheit sei als solches nun einmal an der Zeit gewesen. Und so ist es wirklich. Der Pabst und der Kaiser hatten bis auf die Zeit als die Stimmführer der traditionellen Ideen dagestanden, Europa war, wie es leibt' und lebte, bis dahin in schweigendem Gehorsam des Glaubens und des Handelns der gottbestellten Auctorität untergeben gewesen; auf einmal brach der übrigens schon lange genug angekündigte neue Zeitgeist durch, das Selbsturtheil stellte sich fragend und prüfend in den Vordergrund, und dem alten Satze trat ein gleichfalls auf Selbstständigkeit Anspruch machender frischer Gegensatz gegenüber. Frankreich, welches schon die Puncte des westphälischen Friedens dictirt hatte, nahm jetzt zunächst das Steuerruder Europa's zur Hand, und Frankreichs Geschichte begann eben mit dem Impulse des neuen Zeitgeistes. Diesen Impuls aber gab in seiner reinen Bedeutung — Cartesius, der große Philosoph. Und einmal in Gang gesetzt, zog sich diese Geschichte unaufhaltsam fort bis auf die frische Gegenwart herab. Was der wissenschaftliche Cartesius, als Großdenker der französischen Nation obenan gesucht und gewollt, das bringt sein Frankreich heute erst zur vollen Wirklichkeit: denn das Princip des apriorischen Geistes hatte Cartesius geweckt, weil er der erste einen Gedanken gedacht, der in eines Jeden Selbstbewußtsein wiederhallte und der herumwucherte zu Frucht und Frucht, von Geschlecht zu Geschlecht.

Der Geist der herrschenden scholastischen Philosophie, sagt Cartesius, habe ihn nicht befriedigt. Er sei daher, weil ihm das Denken doch unabweisbar geworden, ganz und gar auf sich selbst angewiesen worden, mit der Nothwendigkeit, alles bisher für bewährt Gehaltene vorläufig einmal bei Seite zu legen, und so auf eigne Faust an's Suchen zu gehen *). Diese Erklärung ist, in Erinnerung

*) De methodo pag. 8. Edit. Amstel. 1656.

an die mit Cartesius durchgebrochene Selbstständigkeit des individuellen Ich, eine eben so unschuldige als natürliche Sache. In der Außenwelt findet unser Philosoph aber das Gesuchte nicht; er kehrt von Reisen zurück nach Frankreich, stellt nun sein aprioriſches Ich ins Centrum seiner Untersuchungen, und von diesem Tage an ist der Genius seines Vaterlandes sein Führer geworden.

So aus der eignen Kraft meiner Intelligenz, fährt Cartesius fort, in die Realitäten hinüber zu kommen genöthigt, mußte ich den völligen Zweifel an dem bisher Fürwahrgehaltenen obenan stellen und sagen, es könne wohl kein Gott sein und auch keine Welt außer mir; ja ich selbst, sofern ich ein körperliches Dasein zu haben scheine, möge wohl nicht einmal existiren. An diesem Puncte aber habe auch das Zweifeln seine Grenze. Denn wollte ich noch weiter zurücktreten und versuchen, auch an der Wirklichkeit meiner geistigen Ichheit zu zweifeln, so sei ich sofort in einen Widerspruch verstrickt und finde eben dadurch den ersten festen Halt an der Existenz einer realen Innenwelt. Repugnat enim, sagt er, ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio: *Ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat *). Es ist hier nicht der Ort, über den wissenschaftlichen Werth des Cartesischen Zweifels zu unterhandeln, und namentlich zu untersuchen, ob sich wirklich ohne Widerspruch nicht auch selbst noch an der Realität des Ich zweifeln lasse, ob die von Cartesius wieder gefundene Außenwelt und sein Gott auf wissenschaftlich festen Füßen stehen; wir sind hier mit den Thatsachen zufrieden und mit dem sie belebenden philosophischen Geiste, in welchem Cartesius, von der primitiven Wirklichkeit des Ich ausgehend, alles Uebrige erst

*) Princ. philos. I. 7.

wiedergewinnt, und zwar — rein *a priori*. Mit diesem Geiste auch hat die Geschichte Frankreichs es zu thun.

Der welthistorische Schritt war also gethan; das germanische Ich stand, von vornherein philosophirend, im Vordergrunde und schaute, gestützt auf die Angestammtheit seiner intelligenten Natur, der ganzen Baarschaft der positiven Tradition ungescheut ins Antlitz. Die Denkweise der vor-Cartesischen Zeiten war nun ohne Umstände und völlig auf den Kopf gestellt, denn das Princip der Beurtheilung war eo ipso von dem einen Extreme an das andere verlegt. Es ist ein Gott, hatten die positiven Scholastiker gelehrt, und der hat sich uns geoffenbart: diese historische Wahrheit steht normal und zuerst oben an, und was sonst noch wahr sein soll, das muß sich aus dieser Offenbarung irgendwie deduciren lassen; Ich bin, stellt Cartesius dagegen, hier unten eine geistig selbstständige Persönlichkeit, von dieser primitiven Wahrheit geht meine Wissenschaft als pure Philosophie aus, ich steige dann auf und auf, und Gott und die Welt werden so nachträglich auch noch als existent von mir gefunden. Dies ist die Natur des großen Gegensatzes.

Wie gewaltig die neue Denkweise gleich anfangs gegen die althergebrachte des Positivismus abstach, wie sehr die unbedingten Vertreter des letztern darin auf einmal den Ruin der bestehenden Dinge angedroht sahen, davon können wir, die wir schon in den Zeiten der philosophischen Selbstständigkeit geboren und erzogen werden, uns nur einen ungefähren Begriff machen. Die Gegensätze waren auch augenfällig von extremer Bedeutung, und jede Möglichkeit der Vereinigung schien abgeschnitten zu sein: so sollte sich denn nach und nach ein Kampf vorbereiten, der endlich im eigentlichsten Sinne über Leben und Tod zu entscheiden hatte. Die Jesuiten, als Vertreter der alten Institutionen, ließen auch nicht lange auf sich warten, sie nahmen die Gunst des Augenblicks wahr, die ihnen der actuelle Besitz der öffentlichen Macht an die Hand gab,

sie erhoben sich einmüthig wider das Princip der individuellen Ichsphilosophie, und Cartesius mußte, verfolgt und vertrieben, über die Grenzen. Damit aber nicht zufrieden, glaubten sie auch die Lehre des Cartesius erstirpiren zu können: die neue Philosophie wurde vom römischen Stuhle verdammt. Umsonst. Die Sache war nur einmal zeitgemäß und fand ihre ungesuchten Anhänger: Cartesius ließ sich wohl noch zu Grunde richten; aber der Geist des Cartesianismus durchzog spurlos das Riesengebäude der alten Traditionen, auf daß er Frankreich seiner welthistorischen Bestimmung entgegenführe.

Es ist ein unglücklicher Fehler der Anhänger der unbedingten Auctorität, daß sie von der störrischen, unverbesserlichen Meinung beherrscht sind, es sei mit aller Selbstständigkeit der individuellen Vernunft am Ende nur darauf abgesehen, den Glauben an die Auctorität und den Gehorsam gegen dieselbe zu untergraben. Man kann sich die Möglichkeit dieses Fehlers dadurch erklären, wenn man sich erinnert, daß diese das ganze System ihres Wissens und Wollens draußen in der Tradition haben und sich demzufolge das Ich des Menschen wie eine weiße Wand vorstellen, auf der sich die tradirten Begriffe nur abzubilden hätten. Daß in diesem Ich selbst auch a priori Ideen angestammt liegen, wie der Mensch dadurch zu dem Nichtich, und namentlich zu der draußen stehenden Auctorität, hinüberkommen und sich mit derselben befreunden könne, das begreifen die Positivisten nicht, daher denn ihr ewiger Krieg gegen alles philosophisches Selbstdenken. In dieser Lage bleibt den Bekennern der individuellen Vernunft dann das einzige Mittel noch, wodurch sie sich selbst und aus eigner Kraft Anerkennung und Geltung verschaffen. So aber wird auch der Augenblick der Entscheidung ein critischer Augenblick, und der Ausgang steht in einer zweifachen Möglichkeit. Entweder nämlich wirft sich nun auch das Princip der individuellen Selbstheit als das alleingültige auf und thut der alten Auctorität, wie diese ihm

vorerst gethan, es löset sich von ihr ab und erkennt sie nicht mehr an; oder aber die gegensätzlichen Factoren bleiben nach wie vor in organischer Verbindung und leben, im Wesen einig, jeder in der ihm zusagenden subjectiven Eigenthümlichkeit. Ob das Eine oder das Andere sich als historisches Resultat einstelle, das läßt sich ohne Fehl im Allgemeinen voraussagen. Folgende Regeln sind constitutiv und leiden keine Ausnahme:

1) Das Princip der individuellen Ichheit wird sich in dem Falle allemal von der alten Auctorität ablösen und sein Leben fragmentarisch fortleben, wenn die ihm leitend zu Grunde liegende Selbstständigkeit zwar für das denkende Subject eine zeitgemäße, und als solche befriedigende gewesen, die dadurch gewonnene neue Ansicht der Dinge *in objecto* aber von der objectiven Wahrheit der historischen Ueberlieferungen der Auctorität sich unterschieden hat;

2) Dagegen wird die Richtung der individuellen Persönlichkeit sich mit der alten Auctorität in einheitlicher Verbindung erhalten, wenn die subjective Selbstständigkeit des Denkens zugleich auch den objectiven Inhalt der Tradition wieder zu gewinnen und für sich wissenschaftlich zu bewähren im Stande war.

Dieses Criterium ist auch unmittelbar anwendbar. Wie die Theorie, so die Praxis, und wo jene nicht mehr auf demselben Objecte fußt, da nimmt auch diese eine correspondirend neue Gestalt an. Hievon weiß denn auch die Geschichte aus allen Zeiten zu erzählen; eine großartige Warnungstafel aber steht Frankreich vor uns, denn Frankreich hat in seiner Geschichte die vorgezeichneten Fälle beide neben einander realisirt und factisch durchgesetzt. Die unter 1 stehende Richtung verfolgte die Geschichte des französischen Staates: daher die gewaltsame Eruption dieser Geschichte und der zerstörende Umsturz des alten politischen Systems; die unter 2 gedachte Richtung

dagegen ist die an der alten Wirklichkett haltende und nur den subjectiven Zeitgeist wechselnde Geschichte der französischen Kirche: daher die ruhigen Metamorphosen dieser Geschichte und die organische Verbindung der hervorgetretenen Ichheit mit der traditionellen Auctorität. Auf die constitutiven Großthaten dieser Doppelgeschichte und auf den Causalnexus derselben mit der primitiven Sache des Cartesius habe ich nun hierorts etwas specieller aufmerksam zu machen.

A. Die Geschichte des französischen Staates.

Die der Geschichte des französichen Staates einander gegensätzlichen Principien sind also das der traditionellen Auctorität auf der einen und das der selbstständigen Ichheit auf der andern Seite. Von diesen ging alle Causalität aus, auf diese müssen alle Ergebnisse in höchster Instanz zurückgeführt werden. Dieses nöthigt uns die gedachten Principien, nachdem wir sie schon im Allgemeinen kennen gelernt, nun auch in ihrer besondern Anwendbarkeit auf das politische Menschenleben zu verfolgen.

Und dann hatte bekanntlich das alte Auctoritätssystem einen rein kirchlichen Ursprung. Als nämlich Rom nach dem Untergange der alten Welt nach und nach zur kirchlichen Alleinherrschaft gekommen, da floß die Gesammtheit der Theorie und der Praxis aus geoffenbarten Quellen durch alle Lande. Die unmittelbar religiöse Tendenz des Zeitgeistes und das unbedingte Hingezogensein dieses Zeitgeistes nach dem traditionell vorliegenden Inhalte der positiven Offenbarung fixirte eine Ordnung der großen Verhältnisse des Lebens, nach der die Kirche Norm-gebend im Vordergrunde stand, und der Staat, mit all seinen Regungen von ihr geleitet und bestimmt, gleich einem unselbstständigen Anhängsel sich unterstellen mußte. In diesem großen, allumfassenden Weltsysteme griff Alles ineinander, nur sofern der tiefere Factor aus dem höhern sich herauszog; nicht aber auch hatte das irgendwo tiefer ste-

hende Princip die Ansprüche seiner individuellen Selbstheit nach Oben hinaus geltend zu machen. Der Offenbarungsgott stand oben an, ihm war der Pabst, als Sachwalter der positiven Institutionen, untergeben, der Kaiser folgte dem Pabste unterthan, die Fürsten dem Kaiser, das Volk den Fürsten. Daß nun speciell die Politik, mit der wir es hier zu thun, nach diesen dazumal ganz und gar zeitgemäßen Grundsätzen eine hierarchische wurde, dies ist, im Hinblick auf den continuirlichen Abfluß aller Ideen des Wissens und des Wollens von Oben nach Unten aus geoffenbarten Quellen, von selbst schon mitgesagt. Auch in Frankreich herrschte dieses hierarchisch-politische System, Frankreich lebte nach römischen Grundsätzen und die alten Freiheiten der Nation waren mehr oder minder in Vergessenheit gerathen. Cartesius rief einen neuen Zeitgeist ins Dasein, dieser ging dem hierarchischen gegenüber, von Unten nach Oben, und die politische Geschichte Frankreichs nahm auch neue Gestalten an.

Das Hauptproblem der Cartesischen Philosophie war bekanntlich die Frage nach dem substanzialen Dualismus im Menschen, und dies ist von entscheidender Bedeutung geworden. Denn sehen wir, daß und wie die beiden Anstalten des practischen Menschen-Lebens, als Kirche und Staat, im Wesen auf der entsprechenden Doppelbasis des synthetischen Menschen basirt sind, sehen wir also, daß Kirche und Staat eigentlich nur darauf ausgehen, die dualistische Daseinsweise des Menschen in der Gesellschaft in ihrer wesenhaften Normalität darzustellen und zu erhalten: so springt in die Augen, wie in und mit dem Cartesischen Hauptproblem zugleich auch die Frage nach dem wahren Verhältnisse der Kirche zum Staate unter die Hand genommen war. Und wollen wir uns dann nochmals an die Empfänglichkeit des unwissenschaftlichen Volkes für philosophische Ideen erinnern: so fällt der Gedanke mit seiner ganzen Schwere auf die Seele, wie das Heil so vieler Millionen Menschen auf einen anscheinlich so bedeu-

tungslosen Anfang zurückgeführt werden müsse, und man kann sich eines Gefühls von Bangigkeit nicht erwehren, wenn man auch nur von ferne an eine wissenschaftlich verunglückte Lösung des voranstehenden Problems denken will. Und es ist so, es ist wirklich so. In der Cartesischen Frage nach dem substanzialen Dualismus von Geist und Natur war zugleich der Embryo der practischen Staatsgeschichte Frankreichs niedergelegt; auch die Antwort erfolgte, und diese Geschichte ist zu ihrem handgreiflichen Seitenstücke geworden. Um die Geschichte zu begreifen, haben wir also erst bei den theoretischen Philosophen anzufragen.

Catesius ging darauf aus den substanzialen und wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Natur im Menschen festzustellen. Diese Unterscheidung fußte bei ihm aber auf dem adoptirten Principe der „Klarheit und Deutlichkeit." Jede Substanz, meint Cartesius nämlich, habe Ein Attribut, welches ihre Natur und Wesenheit vor allen andern constituire, und worauf alle übrigen zurückkommen. Denke man nun klar und deutlich das, was man Körper, und das, was man Geist nenne, so komme jenem das Attribut der Ausdehnung, diesem das des Denkens ausschließlich und wesentlich zu*). Auf der Festhaltung dieses Fundamentes fußt der ganze Cartesianismus, und so ist er im Wesen die Philosophie des Dualismus. Mit dieser Frage aber nach dem Dualismus des Menschen, oder w. d. i.: nach der Unterscheidung und Scheidung der dualistischen Substanzen, hängt die zweite andere innigst zusammen, und folgt unmittelbar darauf, die Frage nämlich nach dem Wie des Causalnexus der beiden gegensätzlichen Factoren. Diese Frage führt die in der ersten auseinandergetretenen Substanzen wieder causaliter zusammen. Letztere Frage hat Cartesius nie für die seinige gehalten, wie er dies auch zu wiederholten Malen und gradezu aussagt; wohl aber

---

*) Princ. philos. I. 53, 63.

sei er mit jener erstern vollauf beschäftigt gewesen*). Nichts destoweniger zeigt doch Cartesius auch den Weg zur Beantwortung der zweiten Frage, und gibt gewaltige Winke zur Erklärung des Wie des Causalzusammenhanges im Menschen. Und in diesen liegt nun eben die französische Staatsgeschichte in der Geburt.

Die Seele, sagt Cartesius, sei zwar vom Körper dualistisch verschieden, aber doch als solche mit ihm causaliter verbunden. Dieses Verbundensein sei ferner zwar wieder auf den ganzen Körper zu beziehen, und man könne nicht sagen, daß die Seele sich ausschließlich nur an einem Orte befinde**); aber speciell doch sei es die Cerebraldrüse, wo sie ihren Sitz habe, und woher sie ihre Causaleinwirkungen nach den übrigen Theilen des Körpers versende***). Die Wechselwirkung aber zwischen Leib und Seele geschehe von da aus in dieser Weise. Aus der Mitte des Gehirns, wo die Seele sitze, sende sie ihre Radien durch den ganzen Körper mittelst der Nervengeister und des Blutes (opera spirituum animalium), welches (Blut) die Impressionen der Geister durch die Arterien führe und dadurch zu allen Gliedern gelangen lasse†). Den umgekehrten Weg machen die Einwirkungen von Außen auf die Seele. Man sieht hier hängt endlich alles an den vermittelnden spiritus animales, als welche in höchster Instanz die Maschine des Körpers mit der Denkkraft des Geistes in Communication setzen sollen. Was denkt sich nun Cartesius unter diesen spiritus animales? Hierüber stehen De Passion. P. I. art. 10 diese Worte: Hae autem partes sanguinis subtilissimae compo-

*) . . . . nihil fere de hoc posteriore dixi, et priori tanquam explicando studui, quia praecipuum meum institutum erat probare distinctionem, quae inter animam et corpus intercedit, ad quod prius tantum illud conducere potuit, hoc vero ABFUISSET. Epist. P. I. 29. Ueber das ABFUISSET tiefer unten ein Mehres.

**) De Passion. I. 30.

***) L. c. 31.

†) L. c. 34.

nunt spiritus animales, nec eum in finem alia ulla egent mutatione in cerebro, nisi quod ibi separentur ab aliis sanguinis partibus minus subtilibus. Nam quos hic nomino spiritus, *nil nisi corpora sunt*, et aliam nullam proprietatem habent, nisi quod sint corpora tenuissima, et quae moventur celerrime instar partium flammae ex face exeuntis, ita ut nusquam consistant, et quamdiu ingrediuntur quaedam ex illis in cerebri cavitates, similiter etiam egrediuntur alia per poros, qui in illius sunt substantia, qui pori ea deducunt in nervos, et inde in musculos, hacque ratione corpus movent tot et tam diversis modis, quot moveri potest. — Diese Erklärung ist so bestimmt, daß kein Zweifel über die Vorstellungsweise unsers Cartesius mehr bleiben kann. Das Gesagte ist aber offenbar dieses: Die Seele steht mit dem Körper in unmittelbarer Verbindung, und diese Verbindung ist eine physische Wechselwirkung. Der primitive Anfang dieses dualistischen Causalnexus kann zwar von Seiten des einen Factors, des Körpers, bis auf die feinste und subtilste Potenz seiner Daseinsweise verfolgt werden, und als solche ergeben sich die spiritus animales aus dem Blute im Gehirne; weil aber auch diese Potenz des materiellen Naturseins immer noch ein körperliches Etwas ist und bleibt, so ist und bleibt es auch mit der nachträglichen Frage nach dem Wie des Causalnexus beim Alten: Geist und Körper stehen auch in höchster Instanz noch als solche dualistisch einander gegenüber. Kurz: das Problem ist für das reine Denken gelöst, und das philosophirende Subject ist im Hinblick auf die doppelseitigen Thatsachen des Bewußtseins genöthigt, an dem Dasein eines physischen Causalnexus im Menschen zu halten; wer sich das Wie dieses Zusammenhanges nun aber auch noch anschaulich machen zu müssen und zu können glaubt, der gelangt nimmer zum Ende, weil alle Anschauung, so fein sie auch die Glieder ausspinnen mag, die Gegensätze

doch nicht zusammenbringt, es sei denn durch — Identificirung d. h. durch Aufhebung derselben in der Form des monistischen Pantheismus*). Daß also Cartesius die Grenzen der im bloßen Denken sich bewegenden Metaphysik wohl gegen die rabulistischen Verwüstungen einer mißverstandenen Anschaulichkeit zu wahren gewußt hat, ist aus dem Vorstehenden auch ersichtlich**).

So bestellt überlieferte Cartesius die Frage der Nachwelt, und dieser erst war es aufbehalten, die Untersuchungen auf die Spitze zu treiben, und zwar auf dem Wege der — Veranschaulichung des Wie. Besuchen wir die Philosophen Frankreichs von den Zeiten des Cartesius bis auf das Ende des vorigen Jahrhunderts herab, so sehen wir sie erst vorzugsweise, und später ausschließlich, damit beschäftigt, das Wie des Zusammenhanges zwischen Geist und Körper dadurch zu begreifen, daß sie, den von Cartesius gegebenen Fingerzeig benutzend, die materielle Seite auf eine recht anschauliche Weise mit dem Geiste zu vereinigen trachten. Diese Vereinigung konnte, weil der Geist seinerseits ein Einer ist und keine Stufen seiner Existenzweise kennt, auch nur auf der Körperseite versucht und durchgeführt werden, als welche in so mannigfaltigen Formen der Verdichtung und Verdünnung sich gliedert, und dennoch als Ein Causal-Ganzes alle die Abstufungen umschließt. Hatte man sich daher einmal auf dieses weitaussehende Feld niedergelassen und angebaut, so mußte die Hoffnung, das vorgesteckte Problem zu lösen, grade in dem Maaße lebhafter werden, als das hier ein-

---

*) Vergl. meine Schrift: „Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel,“ Köln, bei Lumscher. 1837. §. 23. ff.

**) Daß die Seele, ohne selbst körperlich zu sein, doch auf den Körper einwirken könne, glaubte Cartesius fest. Et sane in iis, ut probes mentem esse extensum, quia scilicet corpore utitur, quod est extensum, non melius ratiocinari mihi videris, quam si ex eo, quod Bucephalus hinniat vel mugiat et ita edat sonos, qui referri possunt ad musicam, concluderes de Bucephalo, quod sit musica. — *Respons.* V. p. 76.

heimische Princip der Anschaulichkeit des Objectiven sich in den philosophirenden Köpfen einzubürgern wußte. Dies ist nun bekanntlich geschehen.

Die französischen Philosophen, nachdem sie einmal recht in Gang gekommen, haben nichts angelegentlicheres zu besorgen, als jene von Cartesius noch in mäßigen Grenzen gehaltene Verfeinerung und Sublimirung des materiellen Naturlebens im Menschen über alle Gebühr hinaus zu potenziren, und dadurch den Glauben zu veranlassen, auf dem Wege könne man doch endlich in die reine Geistigkeit, die man immerhin noch im Gehirne sitzen ließ, ohne einen dualistischen Sprung hinüberführen. Um dies zu veranschaulichen, wurde ein Nervengeist und dergleichen subtiler und geistigerer als der andere producirt und eingeschoben und mittelst Oscillation und Vibration dann die Causalität im Menschen gleichsam von Angesicht zu Angesicht erfaßt beguckt. Ich erinnere nur an die spätern bedeutern Namen eines Tetens und Bonnet, die unter dem gleichzeitigen Einflusse des englischen Empirismus in diese Naturrichtung hineingerathen und, ob sie gleich das dualistische Ich des Cartesins immer noch in seiner Selbstheit festzuhalten sich bemühten, doch schon bis dahin gekommen waren, daß sie ihm die apriori angestammten Ideen abgestreift hatten und dafür die Gesammtheit des Wissens im Menschen aus aposteriorischen Impressionen zu deduciren suchten. Tiefer schon sinkt Condillac in den Materialismus hinein. In den Lehren aber eines Helvetius, de la Metrie und der mehr oder weniger verwandten Verfechter des Systems de la Nature wurde diese heillose Tendenz, die Existenz des Menschen leibhaftig zu erfassen, in ihrer ungeschminkten Schroffheit aufgestellt. Gewaltige Männer promulgirten nun die Naturseite im Menschen als die alleinige Quelle seiner Daseinsweise, die psychologischen Phänomene des Bewußtseins, sammt und sonders aus dem Körperleben hergeleitet, trieben zu scheußlichen Consequenzen, deren erste und einflußreichste die war,

daß das dualistisch persönliche Ichflämmchen, dem man kein wissenschaftliches Oel mehr zuschütten konnte, endlich vollends ausgeblasen wurde. Ein übler Geruch verbreitete sich von da an durch ganz Frankreich, denn Frankreichs Philosophen hielten sich jetzt für einen — materiellen Monismus*).

Aber tausend Hände waren auch geschäftig, den neuen Ueberzeugungen den Weg zu dem unwissenschaftlichen Volke zu ebnen. Was dem Scharfsinn und der guten Absicht nicht gelang, das brachte ein schlagender Witz und die imponirende Ueberraschung zu Stande. Und mit Wärme und hinreißender Anschaulichkeit ans Herz der Nation gelegt, mußten diese Lehren furchtbar herumwuchern; der Blick von dem persönlichen Werthe des Geistes, als eines Nichtmehrseienden, abgelenkt und ganz und gar auf das materielle Interesse der Natur fixirt, mußte am Ende eine Erschütterung des Lebens herbeiführen, deren Folgen unberechenbar waren. — Hier hätten die Jesuiten, die von jeher im Alleinbesitze der objectiv wahren Sache des Geistes waren, endlich doch den neuen, subjectiv gleichfalls guten Zeitgeist für die alte Auctorität gewinnen müssen! Hätten sie auch jetzt noch, statt in einem fort und aus mißverstandenem Eifer mittelst äußerer Gewaltschritte dem drohenden Uebel Einhalt thun zu wollen, hätten die Jesuiten, statt durch Drüberwerfung der traditionellen Satzungen aus den alten Zeiten, die frische Gegenwart in ihrem innersten Selbst erfaßt und philosophisch zurechtgewiesen: dann, man muß es sagen, dann wäre eine anders geartete theoretische Weltansicht im Frankreich einheimisch geworden, ein entsprechend anderer practischer Geist auch hätte das Volk und seine Helden ergriffen, und für die Catastrophe einer Revolution wäre in der Geschichte Frankreichs kein Blatt bestimmt gewesen.

---

*) Hier erklärt sich erst recht, was Cartesius oben Note 4 unter dem „*abfuisset*“ verstanden wissen wollte! —

So aber geschah es nicht. Der Geist der individuellen Vernunft war nicht der Geist der Jesuiten: und so ging Frankreich seinem tragischen Geschicke entgegen.

Das traditionelle hierarchisch-politische Staatssystem lag immer noch ungebessert und mit dem ganzen Gewichte seiner Schwere auf der französischen Nation. Die Masse des Volkes seufzte unter dem Drucke der ererbten Rechtsame und Privilegien der höhern Stände, Bürger und Bauer kümmerten und entbehrten nach den mühsamsten Arbeiten, indeß der Adel und der Clerus die Schätze des Landes besaßen und davon lebten. Auch auf dieser Seite traten großen Männer zu Gehülfen auf. Montesquieu ebnete den Boden, und nah und ferne wurde sein „*Esprit des lois*“ zum vaterländischen Gemeingute. Wie aus Einer Sonne hervorstrahlend durchleuchtete dies Licht alle die großen Verhältnisse des Lebens, und tausend Hoffnungen und erst halb gewagte Wünsche begegneten sich nach demselben Ziele. Dann erscheint Rousseau, und dann auch — Voltaire, und die übrigen Alle. Der „*Contract social*“ legte schon die Souveränität in die Hände des rührig gewordenen Volkes, der schamlose Philosoph von Verney wurde zum glattzüngigen, überklaren Exegeten der abstracten Ideen, die Encyclopädisten traten als populäre Zwischenträger und zugleich als Spötter über die alten Institutionen dazu, eine sophistische Aufklärerei folgte der andern. Jetzt war es zu spät, und Frankreich hatte auch schon keine Jesuiten mehr.

Die Aufregung des theoretisch fehlgeleiteten Volkes nahm mit jedem Tage zu, der Ausbruch schien endlich unvermeidlich. Die Nationalversammlung (1789) sollte dem bösen Uebel Einhalt thun. Die drei Stände sind versammelt; weil aber der Adel und der Clerus auch an diesem Tage noch die Bedeutung der wach gewordenen Selbstheit des dritten Standes verkennen konnte, so sehr verkennen konnte, daß sie die alten Zeiten des Absolutismus mit dem ganzen Gewichte ihrer Vorrechte in die Waage legten: da

blieben alle Mittel, eine zeitgemäße Vereinigung zu bewirken, fruchtlos. Die Presse hetzte in einem fort: die Schrift des Abbé Sieyes, „*Qu'est ce que le tiers état?*" wirkte wie ein Zauber auf die Deputirten ein: die des dritten Standes erklärten sich feierlich für die Repräsentanten der französischen Nation. Und als jetzt der König selbst das Ansehen seiner hergebrachten Würde dawider zu stellen wagte, da rief Mirabeau dem Ueberbringer dieser Botschaft die verhängnißvollen Worte zu: „sagen Sie Ihrem Gebieter, daß wir hier auf Befehl des Volkes sind, und daß wir nur der Gewalt der Bayonette weichen werden." Die Sitzungen wurden eröffnet; das hierarchisch-politische Staatssystem war nicht mehr. Jetzt aber, nachdem der Sturm sich gelegt, hat Frankreich, was ihm sein dualistischer Cartesius zugedacht: die Einheit der Auctorität und der individuellen Selbstständigkeit als constitutionellen Staat.

B. Die Geschichte der französischen Kirche.

Die französische Staatsgeschichte war also das Resultat der französischen Philosophie über die Bedeutung des Menschen und seiner Lebensweise. Diese Philosophie hatte in dem Urprobleme ihres ersten Stifters Cartesius die den Menschen constituirende Dualität des Geistes und der Natur in ihrer substanzialen Ganzheit unter der Hand; und die daraus hergeleiteten Grundsätze für das practische Leben waren, wenngleich von einem neuen, d. h. selbstständigern Zeitgeiste beseelt, doch im Wesen mit dem traditionellen Regimen der alten Auctorität vereinbarlich; das Streben aber nach Anschaulichkeit führte diese Philosophie nach und nach aus der Region des Gedankens dahin, wo alles Anschauen des Menschen wurzelt, in die Naturwelt: und als dann das Princip der Anschaulichkeit constitutiv geworden und die Normalität des Denkens verdrängt hatte, da war eo ipso der persönliche Geist zur

Null geworden, und die materielle Physis zur Lebensquelle Frankreichs. So mußte Frankreichs Staatsgeschichte, weil sie im ersten Beginne auf eine falsche Objectivität verschlagen worden, einen Umweg machen, bis sie die dualistische Gestalt ihrer heutigen Existenzweise gewann: und wenn sich die Gegensätze auch dermalen noch nicht friedlich geeinigt umschlingen können, so müssen wir Geduld haben, bis Frankreichs zweiter Cartesius, der treffliche Cousin, die seinem Vaterlande eignende Theorie des Dualismus endlich vollauf wird zu Tage gefördert haben. Denn eine neue und letzte Epoche des Wissens ist abermals im Anbruche, und nicht nur für Frankreich, sondern für ganz Europa.

In ganz anderer Weise hat sich dagegen die französische Kirche unter dem Einflusse des Cartesius in die Form des Dualismus versetzt. Auch diese ging zwar in den eingeführten Zeitgeist der individuellen Selbstständigkeit mit ein, auch diese setzte der alten unbedingten Auctorität des Glaubens und des hierarchischen Princips das auf persönliche Selbstheit Anspruch machende Moment der Vernunft entgegen; aber das objectiv ergriffene Material, das reale Was der Theorie und der Praxis blieb ihr im Wesen unversehrt, und als solches das überlieferte der alten Kirche. Die französische Kirche blieb nach wie vor in organischem Verbande mit dem Ansehen der Auctorität; nur das primitiv vorgeschobene Criterium hat sie gewechselt und an die Stelle des ungeprüften Sichhingebens die Ansprüche der individuellen Ichheit gesetzt. So ist es gekommen, daß die französische Kirche, im Unterschiede von den Schicksalen des gewaltsam ausgebrochenen französischen Staates, kurz und gut nur für Theorie und Praxis eine doppelte Erklärung an die alte Auctorität abgegeben und dadurch ihr Verhältniß zu dieser bleibhaft bestimmt hat. Diese Erklärungen sind aber höchst merkwürdig.

Das Princip der Cartesischen Ichheit machte sich schon im ersten Zeitalter seiner Existenz in der französischen Kirche

geltend, und wie sich dieses Princip immer mehr als normal in den Vordergrund stellte, da griffen es denn auch die französischen Bischöfe auf, und setzten nach ihm die zeitgemäße Verwaltung und ihr Verhältniß zur Hierarchie fest. Hierher gehört die bekannte Erklärung der versammelten Bischöfe vom Jahre 1682, oder die berühmten und, wie Andere meinen, berüchtigten Artikel der gallikanischen Kirche. Daß diese Artikel den Zeitgeist des Cartesianismus athmen, wenngleich sie großentheils nur von alten, aber in Vergessenheit gerathenen Rechten reden, dies ist, wenn auch Bossuet, ihr Verfasser, nicht als Cartesianer bekannt wäre, auch bei der oberflächlichsten Vergleichung ihres Inhaltes mit den Ansprüchen der individuellen Selbstheit auffällig genug, und die Gegner dieser Artikel haben diesen Zusammenhang auch von jeher zu ihrem Vortheile benutzen zu können geglaubt. Ueber die diesen Artikeln und den in ihnen ausgesprochenen Freiheiten gewordene Verketzerung haben wir hierorts nicht zu unterhandeln; uns genügt das Factum der Geschichte und die Entdeckung seines Zusammenhanges mit den Grundlehren des Cartesius. Und dann wird man auch hier den Einfluß der dualistischen Aufgabe dieses Philosophen wiederfinden, die in ihrer practischen Anwendung zugleich das Kirchen- und Staatenleben in Frage stellte.

Es erklären die französischen Bischöfe, „der Pabst sei zwar die oberste Behörde des gesammten Kirchenthumes, die höchste Auctorität in geistlichen Dingen; aber es seien von Rom aus keine fernern Eingriffe in die politischen Verhältnisse Frankreichs zu machen, denn der Staat sei als solcher eine von der Kirche unabhängige Anstalt und stehe unmitttelbar unter weltlicher Herrschaft. Christus habe gesagt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt,“ und ferner auch: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Die Könige also und Fürsten seien in weltlichen Dingen dem Pabste nicht untergeben, sie können selbst eben so wenig

durch die Schlüsselgewalt an- und abgesetzt, als die Völker dadurch der Treue und Gehorsams gegen dieselben entbunden werden. So sei also der Gebrauch der apostolischen Gewalt zu mäßigen, wie auch die Concilien von Constanz in anderer Beziehung schon bestimmt und festgestellt hätten. — Hier ist auffällig das dualistische Nebeneinandertreten der Kirche und des Staates im Geiste des Cartesischen Problems und der dadurch bewirkten Denkweise über die substanziale Zweiheit im Menschenleben. Die französischen Bischöfe treten aber mit dieser Erklärung dem althergebrachten Systeme der hierarchischen Praxis geradezu, und eben so dualistisch, gegenüber. War bisher alle Gewalt eine geistige gewesen, und als solche eine kirchliche, so floß sie eo ipso nur vom Pabste auf die Fürsten herab; Cartesius stellte die Natur dem Geiste gegenüber, auf der Natur basirt der Staat, und wie diese Natur zur Anerkennung gelangt, sehen wir in entsprechender Ganzheit auch die Selbstständigkeit des Staatslebens dem hierarchischen Regimente sich gegenüber stellen.

Gleichen Sinnes stellten sich aber auch die französischen Bischöfe dem Pabste auf dem Boden der Kirche selbst dualistisch entgegen. „In Fragen des Glaubens, sagen sie, habe der Pabst die Hauptrolle und seine Decrete seien von Allen anzunehmen; sein Urtheil sei aber nur dann unwiederruflich, wenn die gesammte Kirche ihre Beistimmung gegeben *)." Auch in dieser Bestimmung ist die Hinstellung der eigenen Ichheit, gegenüber der allentscheidenden Auctorität, die durchgreifende Tendenz.

Diese Artikel, so gewaltig sie auch gleich anfangs wider die alte Denkweise anzustoßen schienen, sind nichts

*) Dasselbe hat schon Augustin gelehrt über das Urtheil des Pabstes Melchiades in der Donatistensache. Ecce putemus illos Episcopos, qui *Romae* iudicarunt, non bonos fuisse iudices: restabat adhuc plenarium Ecclesiae universae concilium, ubi etiam cum ipsis iudicibus causa possit agitari, ut, si male iudicasse convicti essent, eorum sententiae solverentur. *August.* epist. 43. Opp. T. II.

desto weniger bis auf diesen Tag in Frankreich bei Ansehen und Geltung geblieben. Die Verketzerungsversuche waren vergebens; die Bischöfe Frankreichs sahen heller in die Zukunft hinaus, und die noch neuerdings an die Regierung abgegebene Erklärung über ihr Verhältniß zu Rom und Paris lassen auch dermalen über den Geist der gallicanischen Kirche keinen Zweifel übrig. Was auch die Schreier seit 150 Jahren schon versucht und bis auf den Grafen Maistre herab wieder versucht haben; wahr ist's, hätte auch die Staatsgeschichte Frankreichs gleich anfangs diese ihr zusagende Gestalt des Dualismus aus dem Alten und dem Neuen angezogen, wie sie nun wirklich hat und noch mehr haben wird, ganz Europa hätte den blutigen Umsturz der Dinge nicht so urplötzlich zu beweinen gehabt. Die dualistische Form ist die Form Frankreichs: denn so sagt es der Genius seiner Denkweise. Ein anderes Volk hat einen andern Geist: und wohl dem Volke, wenn seine Stimmführer diesen Geist verstehen und ihn, und nur ihn, nicht für heute und morgen, sondern auf die langen Jahrhunderte zu Rathe ziehen! — — —

Die Verfechter der unbedingten Auctorität wider die Ansprüche der individuellen Vernunft sind nun aber neuerdings in Frankreich wieder aufgetreten, und zwar wie immer, in der alten Weise der Verdächtigung und Verketzerung des Cartesischen Princips. Aber auch diesmal haben die Bischöfe Frankreichs den Zeitgeist der Geschichte zu Rathe gezogen, und, wie oben für das practische Leben, so hier für die Theorie das Princip der individuellen Selbstheit gerechtfertigt. De la Mennais war es und Bautain und die verwandten Feinde der Vernunft im Menschen, welche in der Unbedingtheit des Glaubens das Heil der denkenden Gegenwart predigen zu dürfen glaubten. Das ungefragte Sichhingeben an die Auctorität und an die Tradition, meinen sie, sei die Normalrichtung des nach der Wahrheit seiner höchsten Wirklichkeiten suchenden Menschengeistes; mit der intelligenten

Kraft der angestammten Vernunft sei es nichts, wenn nicht der Glauben an die Offenbarung ihr vorangehe. „Ce n'est pas la foi, qui nait de la raison, c'est la raison, qui nait de la foi," sagt De la Mennais; wogegen der französische Episcopat das grade Gegentheil ausspricht und den präliminären Gebrauch der Vernunft dem Glauben prüfend vorangehen läßt. Die Bischöfe sagen: „Haec propositio, quae sententiam continet in toto opere sparsam, videlicet nullo in casu rationem fidei praeire debere, absurda est, insuper verae religioni, quam ad merum fanatismum redigeret, est admodum iniuriosa." Und wenn De la Mennais diese Rechtfertigung der individuellen Vernunft in dem Geschäfte des Glaubens wieder dadurch glaubt abweisen zu können, daß er sie des Cartesianismus bezüchtigt: so mag es wahr sein, wie es denn auch wirklich wahr ist, daß schon Cartesius selbst sich in gleichem Sinne über den Vernunftgebrauch in der Theologie ausgesprochen hat; dies aber ist für die Sache an sich höchst gleichgültig und kann nur in so fern in Betracht kommen, als Cartesius den ersten Impuls zu dieser Selbstständigkeit der Vernunft gegeben, welche (Vernunft) nun aber in eines Jeden Selbstbewußtsein sich mit der gleichen, unverwüstlichen Angestammtheit ihrer Denkweise als Criterium des Glaubens ausspricht und primitiv oben anstellt. Es ist ja mit aller Philosophie noch nichts gethan, wenn Einer nachweiset, wer jene Wahrheit zuerst ausgesprochen habe; nur der ist ein Philosoph in der rechten Weise, der die Wahrheit zu jeder Stunde aus den Aussprüchen des eigenen Selbstbewußtseins zu deduciren vermag. Und dann mag man die Bischöfe Frankreichs Cartesianer oder wie immer nennen, und diese Bischöfe mögen auch ihrerseits wieder Cartesianer sein wollen, oder auch nicht; sie haben gesagt und mit Bestimmtheit dem Auctoritätssysteme dualistisch gegenübergestellt, was sie und jeder Mensch unvertilgbar in sich selbst findet, — daß die Vernunft

dem Glauben prüfend vorangehen müsse, wenn man anders nicht eben so zufällig grade seinem Glauben anheimfallen als auch denselben fanatisch und ohne Liebe einführen wolle. Daß aber diese Lehre sich primitiv von Cartesius herdatire und, nachdem die alten Heidenphilosophen ausgestorben, durch ihn zuerst wieder in die Wissenschaft eingebracht worden; dies ist eine historisch bekannte Sache, und liegt im Wechsel des Zeitgeistes gegeben. Cartesius selbst hat sich hierüber schon klar genug ausgesprochen. Er sagt Epist. I. 67: Quamvis mens nostra non sit rerum vel veritatis mensura, certe debet esse mensura eorum, quae affirmamus aut negamus. Und specieller auf die Offenbarung angewandt heißt es Epist. I. 99: Cum enim prius nati simus homines quam facti Christiani, non credibile est, aliquem amplecti serio eas opiniones, quas rectae rationi, QUAE HOMINEM CONSTITUIT! contrarias putat, ut fidei, per quam est Christianus, adhaereat. —

Zur nähern Verständigung über die Fähigkeit der sich selbst überlassenen menschlichen Vernunft in Erkenntniß dessen, was dem Menschen Noth thut.

1) Höchst sonderbar ist es doch jedenfalls, daß man so allgemein darüber einverstanden ist, der Mensch sei ein Vernunft-Wesen, er habe Vernunft und sei gar nach Einem Theile selbst wesenhaft Vernunft, — und daß man eben so allgemein darüber uneinig ist, was denn diese Worte und Redensarten so eigentlich bedeuten, und worin denn die Vernunft eigentlich und wahrhaft bestehe, welcher ihr eigenthümlicher Wirkungskreis, und welche darin ihre Functionen seien? wie weit ihre Kräfte reichen? u. s. w.

Diese Sonderbarkeit ohne Gleichen verdient, und for-

dert selbst heutiges Tages ihre Erklärung; und sie kann um des großen Umfangs willen, den sie hat, und um der unermeßlich vielen und wichtigen Consequenzen willen, wovon die auseinander gehenden Ansichten über das Vernunftwesen nach allen Seiten hin begleitet sind, ihre Erklärung nur finden in der Verschiedenheit der Standpuncte, von wo aus man die Vernunft, ihre Fähigkeiten und Thätigkeiten ansieht; — nur von der Verschiedenheit dieser Standpuncte kann es abhangen, wenn man sie hier hoch, dort niedrig stellt, hier groß, dort klein erachtet, hier zureichend findet zur selbstständigen Production von theoretischen und practischen Ideen und Grundsätzen, dort wieder sie unzulänglich dazu nennt, und wenn man im letztern Falle bald ihr absolutes, bald ihr relatives Unvermögen dazu verschiedentlich beschreiben hört.

Die Verschiedenheit der Standpuncte, von welchen aus man die Vernunft-Ansicht nimmt, scheint uns auch wirklich die erheblichsten Differenzen der Ansichten ganz leicht zu erklären; und sollte sich über jene Standpuncte hinaus ein anderer und solcher gewinnen lassen, auf welchem man jene andern beherrschte, dann möchten wir von da aus auch zugleich manchen Streit geschlichtet sehen können.

Worin die Vernunft im Menschen am wahrsten gesetzt werde, davon soll vor der Hand nicht Rede sein, weil darüber keine Einstimmigkeit der Wortführer da ist und auch vor der Hand nicht zu erwarten steht, wir aber auch mit Erregung neuer oder Wiedererregung alter Zwiste eine Arbeit nicht beginnen wollen, welche zur Beilegung von Mißhelligkeiten bestimmt ist. Auch gibt es mehrere Puncte, worüber man in Betreff der Vernunft im Menschen vollkommen im Reinen ist, an welche wir füglich anbinden können, um eine vollgültige Ansicht über ihre Wirksamkeit und Anlagen zu gewinnen, und auch die Einstimmigkeit weiter zu führen.

2) Es ist kein Streit darüber, daß die Vernunft etwas an oder in dem Menschen, und eben deshalb der

Mensch ein Vernunftwesen sei, und dies läßt sich nur denken, wenn es einen Gegensatz zum Menschen in nicht-vernünftigen Wesen gibt; und so bildet dann der Mensch als Vernunftwesen einen Gegensatz zum bloßen Sinneswesen oder zum Thiere. Der Mensch ist daher auch vermöge seiner Vernunft zu gewissen Thätigkeiten, Erkenntnißthätigkeiten und vielleicht auch noch ganz andern Zuständen befähigt, welche dem Thiere abgehen, weil diesem die Vernunft abgeht. Jedenfalls aber ist unter allgemeiner Einstimmigkeit festzuhalten, daß der Mensch durch seine Vernunft zu gewissen Erkenntnissen gebracht werde oder doch werden könne, und daß die Vernunft diese Erkenntnisse bilde, sei es producirend oder recipirend oder wie immer; daß der Mensch durch seine Vernunft oder daß diese selbst nun auch eine natürliche Richtung auf jene Erkenntnisse habe, sei es nun, daß diese eine (latente) Richtung dazu bleibe, oder daß die Vernunft in solcher Richtung lebendig werde, sich bewege und so jene Erkenntnisse erlange, und daß sie hiezu einer ihr äußerlichen und fremden Anregung bedürfe oder nicht; — nicht minder ist man darüber einverstanden und auch in der Annahme consequent, daß die Vernunft, wie sie den Menschen über das Thier erhebt, auch zu menschlichen Erkenntnissen disponirt sei, die höher liegen als die bloß thierischen; und weil die thierische Erkenntniß wesentlich sinnliche Erkenntniß (Wahrnehmung, Anschauung auf Erregung hin) ist, so muß die Vernunft irgend auf ein nicht-sinnliches oder übersinnliches Erkennen gerichtet sein, d. h. die übersinnliche Welt zu dem Gegenstande ihrer Erkenntniß haben; und so spricht man denn auch in aller Welt einstimmig davon, daß der Mensch als Vernunftwesen im Stande sei, Gott und seine Beziehungen zur Welt, Wahrheit, Pflicht und Recht zu erkennen, obgleich man freilich darüber nicht einig ist, wie weit die Vernunft aus selbsteigener Kräftigkeit es darin bringen könne. — Bis zu jenem Puncte sind nun, wie gesagt, Alle einig, sowohl jene,

welche pantheisirend und simpantheisirend den Geist und die Vernunft im Menschen für ein wesenhaft Göttliches erachten, als diejenigen, welche darin nur ein schwaches Eben- und Nachbild göttlicher Erkenntnißkraft erblicken, als auch diejenigen, welche die Vernunft ohne Vergleichung mit und ohne Beziehung auf Gott denken, sie nur an sich denken wollen, und dann entweder spiritualistischer oder naturalistischer und sensualistischer Denkart sind.

3) Also irgend ein Vermögen für höhere — als sinnliche — Erkenntniß muß die Vernunft wohl sein; sie ist ein Reales im Menschengeiste, das man nun aber eben so wohl und leicht zu hoch als zu niedrig stellt; und das sind zwei Extravaganzen, zwischen denen wir die rechte Mitte zu suchen haben. Aber nach welchen ausgemachten Thatsachen und Sätzen soll nun die Fähigkeit der Menschenvernunft ausgemessen werden? Ganz anders muß ja z. B. das Urtheil darüber ausfallen, wenn ich nach christlichen Lehren und Grundsätzen über die menschlichen Kräfte und Fähigkeiten und einschließlich über die Vernunft-Fähigkeit urtheile, und wenn ich das andere Mal als unchristlicher Philosoph urtheile!

Wir wollen in der Beurtheilung uns vor der Hand auf den allgemein menschlichen Standpunct versetzen, und an solche Thatsachen anknüpfen und an solche Grundsätze, die unwandelbar für Alle da sind und gelten; und solche sind doch mindestens die Thatsachen der äußern und innern Erfahrungen, um dann zu sehen, wie diese nun zu nehmen und zu begreifen seien. Wir könnten dann also zunächst darauf ausgehen, die höhere menschliche Erkenntniß als Factum des Selbstbewußtseins und des innern Lebens in einem Jeden zu betrachten, im Hinblicke auf ihre Extension und Intension, um so das anthropologische Urtheil über die Vernunft-Fähigkeit zunächst zu ermitteln. Die Betrachtung aber der im Menschenleben factisch vorliegenden und ausgesprochenen höhern Erkenntnißthätigkeit bekommt sofort wieder ein sehr verschiedenes

Object und ganz verschiedenen Inhalt, und führt auch damit zu ganz verschiedenen Resultaten, je nachdem man die menschliche Erkenntniß in dieser oder jener Sphäre als factisch vorliegend betrachtet und beurtheilt. Es sind dann nämlich folgende Fälle im Allgemeinen zu unterscheiden:

a. Man denkt an einen summarischen Inbegriff aller höhern Erkenntniß, die sich überhaupt in der Menschenwelt angesammelt hat; dann aber hat man eine so unbestimmte Masse vor sich, die aus so verschiedenen Quellen zusammengeflossen ist, daß man darin die Möglichkeit des Urtheils über die Fähigkeit der *sich selbst überlassenen Vernunft* um so sicherer verwischt, als man ja ohnstreitig dann die Vernunft in *keinem Sinne* als sich selbst überlassene Vernunft denken kann; auf diesem Wege der Abstraction können nur die verschiedensten Urtheile darüber zu Stande kommen, weil ja sichtbar sowohl die Masse des zu Beurtheilenden, als die Grundsätze, wonach die Reduzirung vorgenommen würde, dann selbst dazu führen müßte. Wer da z. B. auf der Höhe der gesammten wissenschaftlichen Bildung das ganze Gebiet des menschlichen Wissens überschauete, und noch überdies die Erweiterung desselben durch alle Zukunft ahndend faßte und sie mit jenem Gebiete zusammenzählte, hätte gewiß eine gar große Quantität des allerverschiedenartigsten Wissens vor den Augen schweben; und wenn er nun nicht allein annähme, daß dieses Ganze durch bloße menschliche Kraftanstrengung ohne weitere Einflüsse gewonnen sei, sondern auch dächte, daß die eigentlichste Fortbildung aller Intelligenzen doch nur das Werk von einigen wenigen vorragenden Intelligenzen gewesen, die selbstständig gearbeitet, der würde unstreitig eine überspannte Vorstellung von der Vernunft-*Fähigkeit* im Individuum erhalten; — und wer anders damit verführe, würde eine andere gewinnen. Kurz, man muß die

Fähigkeit der individuellen und sich selbst überlassenen Vernunft nicht ermitteln an so unbestimmbarer Masse, sondern umgekehrt, das Urtheil über die Größe und Geringfügigkeit der Erkenntniß-Masse sich bilden und diese selbst erklären aus der vorher ermittelten Vernunft-Fähigkeit des Individuum, weil man nur hier einen Ausgangspunct hat, der in seiner Einheit und Einfachheit sich sattsam isoliren und eher beurtheilen läßt.

4) b. Oder man nimmt die Erkenntnißthätigkeit in den Individuen in die Betrachtung unter mehr oder minder Rückblick auf die Thatsache des eigenen Selbstbewußtseins; — denn an dieser Thatsache allein können wir uns die übrigen Individuen in ihren innern Zuständen überhaupt, und so in ihren Erkenntniß-Zuständen im Besondern vorstellig und verständlich machen. Da aber ist nun wieder ein Mehrfaches möglich und zu unterscheiden; nämlich:

aa. Man nimmt das Individuum in völliger Isolirung von andern geistigen Einflüssen, die erregend und bildend für dasselbe gewirkt haben oder hätten; — dann wird man aber kaum anders als in künstlicher Abstraction das Individuum so isoliren können, oder man müßte sich an die seltenen und so außerordentlichen als schwer aufzuklärenden Fälle wenden, in denen man einzelne Menschen außer aller menschlichen Verbindung aufgewachsen vorfand; es ist sicher und unbestritten, daß solche sich selbst überlassene Menschen und in ihnen die sich selbst überlassene menschliche Vernunft, so ziemlich oder ganz ohne Vernunfterkenntniß dahin lebend, kaum irgend eine Erkenntnißfähigkeit würden constatiren lassen; und was das Verkehrteste an der Sache wäre, man würde da den Menschen hinstellen, nicht s i c h s e l b s t, sondern der N a t u r überlassen; und da könnte es nicht fehlen, daß der Mensch als gänzlich naturalisirt gedacht

würde mit völliger Suppression des Geistes und der Vernunft. — Es ist allgemein zugestanden, und wir wollen am wenigsten dagegen Einrede thun, daß der von allem menschlichen Zusammenleben isolirte Mensch ungeachtet seiner ihm eingegrabenen Vernunftrichtung, und daß die so isolirte Vernunft in ihm entweder zu gar keiner oder doch nur zu einer so geringfügigen Erkenntnißthätigkeit gelangen würde, daß man dies minimum füglich gleich Null setzen könnte. Wenn man demnach bei der Bezeichnung der sich selbst überlassenen Vernunft an solchen Sinn der Worte denken wollte, dann dürfte man auch unbedenklich behaupten, daß es mit solcher Vernunft in der That nichts sei. Das ganze Leben des Menschen und das geistige sowohl als das animalische, ist kein absolutes, sondern ein relatives Leben, obgleich die Relativität der geistigen Lebensentfaltung nicht so allseitig ist, als die des animalischen; auch der Geist im Menschen existirt nicht unbedingt, vielmehr bedingt, und bleibt in seiner ganzen Lebensentfaltung noch immer gebunden an Erregungen; — wie er practisch als Wille (im Gebiete des Moralischen) nicht absolut frei dasteht, nicht frei von äußern Einwirkungen und Sollicitationen, sondern nur frei von der Bestimmung durch die Reize der Sinnlichkeit, und das Subject für die freie Wirksamkeit und die moralische Selbstbestimmung wiederum nach allen Seiten der äußern oder innern moralischen Einwirkungen bedarf: so auch steht der Geist im Theoretischen als Vernunft eben so wenig absolut frei da, und findet sich auch abhängig in seinen material freien Evolutionen von mancherlei äußern Erregungen. Man vergl. hierüber das 22. Heft und den Artikel: Ueber das Gewissen und seine Wurzel in der geistigen Menschennatur, Nr. 7, zu welchem Artikel der vorliegende im Ganzen ein Seitenstück bilden soll, —

so wie den Aufsatz: Ueber die substanziale Verschiedenartigkeit zwischen Natur- und Geisteskraft. Heft 25. 26. und 27.)

Das ganze geistige Leben des Menschen steht so wesentlich auch in seinen Relationen da; wie der Geist nur relatives Dasein (durch Anderes) hat, so hat er auch nur eine relative Lebensentfaltung — diese jedoch nicht so durch Anderes, als an Anderm, und an und mit diesem Andern von Innen aus; im Besondern entwickelt der Geist als Vernunftwesen seinen Lebenslauf nur in irgend einem Kommerzium mit der Geisterwelt und zunächst in einem Kommerzium mit geistigen Wesen seiner Art; und eben deshalb versinkt er außerhalb solchen Zusammenhangs in's Nichts, oder richtiger: tritt außerhalb desselben gar nicht lebendig hervor, zumal da in der ersten Periode der gesammten Entwicklung die Sinnlichkeit in einer schiefen Richtung das Lebensruder allein führt, und in dem Augenblicke, wo die Vernunft erwachen könnte, ihre Obergewalt so vollauf befestigt da stehen würde, daß es ungereimt wäre, zu erwarten, die ohnmächtige und entrückte Vernunft würde solche Allgewalt brechen. Man darf sich daher gar nicht darüber wundern, daß der Mensch ohne anderseitige Bewegung ganz der Thier- und Naturwelt sich assimilirt, man müßte sich vielmehr verwundern über das wahrhaft Wunderbare, wenn es nicht so käme und der Mensch noch vollkommene Menschheit repräsentirte außer aller Communication mit dieser selbst. „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein stehe," gilt auch hier. — Oder

5) bb. Man nimmt das Individuum in dem allergewöhnlichsten Zusammenleben mit Wesen seiner Art. Hier aber stellt sich dann die Vernunftthätigkeit der Menschen in einer so bunten Mannigfaltigkeit factisch heraus, daß grade durch diese variirende Spielarten der Menschenver-

nunft alle bestimmte Auffassung ihrer eigentlichsten Fähigkeiten abgeschnitten, und diese selber darin zu verschwimmen scheint. So wie nämlich äußere Bedingungen aller Geistes- und Vernunft-Entwicklung anerkannt werden müssen, so ist auch von der Art der äußern Bedingungen diese Art der Entwicklung und noch mehr deren Grad abhängig. Vorzüglich kommen hier in Betracht das Alter der Menschen, die körperlichen oder organischen Hemmnisse und Förderungen, das Zeitalter, worein sie fallen und der Zeitgeist, der es leitet; selbst die Klimate und Zonen, unter denen die Menschenentwicklung überhaupt und die Geistes- nnd Vernunft-Entwicklung im Besondern Statt findet. Wie so ganz unbedeutend ist daher die höhere Erkenntnißthätigkeit nicht in den Kinderjahren? ja man darf sagen, daß es Abnormitäten seien, wenn dieselbe sich auffallend früh herausstellt, und daß sie in der Regel gar nicht einmal sich rege bis zu einer Periode der Entwicklung hin, deren Anfang in genauer Bestimmung Niemand auch nur in sich selber angeben, viel weniger an Andern und allgemeingültig treffen kann. Mag auch der Anblick des unmündigen Kindes sogleich ein höheres Wesen kund geben, als alle Thierwelt uns vorführen kann, so kann das doch nur begriffen werden aus dem, nur noch erst prädestinirten, Verhältnisse, worein sein beseelter Leib zum Geiste treten und worin er dann stehen soll, — aus solcher Bestimmung für den Geist, — aber nicht aus dem wirklichen Auftreten geistiger und vernünftiger Denk- und Wollensthätigkeiten. — Wie verschieden zeigt sich nicht die höhere Erkenntnißthätigkeit von da an wieder im Jünglings-, Mannes- und Greisen-Alter? Der Einfluß des Geschlechtes, des Temperamentes ꝛc. ist vielleicht nicht minder erheblich. Ganz vorzüglich groß ist der Einfluß der Zeitalter und der Zonen. Wie so sehr verschieden findet sich nicht die Erkenntnißfähigkeit ausgeprägt nach den Haupt-Perioden in der Geschichte der Menschheit, in der alten, mittlern und neuern Zeit beim Hinblick etwa auf die Denk-

male ihrer Literatur? Wie ragt nicht die eine Zeit vor der andern so hell hervor und wie dunkel ist nicht die andere dagegen dann beschattet? und wie weit gehen nicht die Ansichten des durch künstliche Abstraction und Fiction aufgefaßten Zeitgeistes über dieselbe Sache dann auseinander? Wie ragt nicht unser so geistreich und schöngeistig sich selbst dünkendes Zeitalter nach seinem (wahren oder irrigen) Dafürhalten hervor über das dann so viel erhöhete Mittelalter und die mittelalterliche Vernunft? — Und nehmen wir nun die Verschiedenheit der Völker, Länder, Klimate und Zonen hinzu, wohin verlieren wir uns dann? Ohne Zweifel läßt sich bei den Feuerländern und Esquimaux die nordteutsche und Hegelsche Vernunft-Weisheit in keiner Spur antreffen, und schwerlich möchte man diese Menschen fähig halten, je in die Tiefen dieser bei uns gepriesenen Weisheit selbstständig hinabzusteigen oder auch nur hinabgeleitet zu werden; sicher genug ist deren Vernunft mindestens unthätig, wenn auch nicht unfähig, den Richtungen zu abstrusen Erkenntnissen nachzugehen, und auch ganz unfähig, diesen teutschen Speculationen zu folgen, um so mehr aber, sie selbstständig aus sich zu erzeugen; — wobei es indessen ganz und gar dahingestellt bleiben soll, ob diese Menschen dabei wirklich etwas verlieren, oder gar vieles gewinnen.

Nehmen wir also die Menschenvernunft in einer niemals wirklichen Isolirung und Abstraction, dann versinkt sie uns in Nichts; nehmen wir sie in den überall wirklichen Relationen, dann verschwimmt sie uns unter den vielen Gestaltungen wieder und das Elend scheint hier dann eher zu- als abzunehmen; bringt es nämlich jene sich selbst überlassene Vernunft auch nie zu etwas Realem, so bleibt sie doch mindestens regungslos vor der Null stehen; diese relativ genommene Vernunft dagegen führt wegen der unübersehbaren Gegensätze mindestens eben so oft zu dem minus des Realen als zum plus, zum negativum als zum positivum, zum Irrthum, als zur Wahrheit; ja

jene Seite herrscht wegen ihres Reichthums der Ansichten wohl gar vor, weil die Wahrheit dagegen doch immer nur Eine ist, und sich so wenig constant hindurchzieht, daß man sie darüber gar nicht erkennen kann. Nicht allein also die sich selbst, sondern auch die allem Andern überlassene Vernunft erscheint als eine arme Verlassene und ist übel daran. — Und wenn man also, wo von der menschlichen Vernunft rühmliche Rede kommt, an diese ihre Exemplare und Varietäten denkt, dann muß alle Ruhmredigkeit sinnlos erscheinen; das an sich erscheint dann überaus winzig und schmächtig, und die Beziehung (die Vernunft an Anderm) erscheint dann so schwankend und wechselnd, daß sie durch diesen Reichthum ihrer Spielarten eher zu einem großen Banquerutt geführt wird als zu einem sichern bleibenden Besitz.

Allein gänzlich anhaltlos wird darum die Sache dennoch nicht nothwendig. Gibt es doch der Spielarten in allen Reichen der Natur in ihren Producten auch überall unzählige, und gibt es darin nach einem wohlgegründeten Denkgesetze ja auch nicht zwei vollkommen gleiche und gleichgebildete Realitäten! und doch vermag der Naturhistoriker sie an äußern Merkmalen zu rangiren und zu ordnen; und doch erkennt man überall ebenso den Menschen neben der Thierwelt und findet ihn als Vernunftwesen wieder; und es sollte hier so ganz unmöglich sein, an innern Merkmalen die Vernunftfähigkeit herauszukennen?!

6) Es ist gewiß, daß alle bildsamen Kräfte (und in jenen Relationen stellt sich doch die menschliche Vernunft wohl am allersichtbarsten in die Reihe des Lenk- und Bildsamen) — daß alle bildsamen Kräfte wohl eine verschiedentliche Cultur und darin verschiedene Grade der Wirksamkeit gewinnen können, daß sie aber ihre Natur dabei fortbehaupten müssen, sollte diese auch nur in einem besondern Lebensstreben gelegen sein, so daß unter jenen gesammten Einflüssen doch niemals eine Anti-Vernunft wirklich wird; und wenn nun im empirischen Zusammenleben

der Menschen alle Erkenntnißfähigkeit wegen solcher Varietäten eine große Unbestimmtheit und Ambiguität wird; so gibt es dennoch auch Mittel und Wege, diese zu begrenzen, und das wird sogleich geschehen können, wenn diese Verhältnisse der Menschen mehr bestimmte und mehr gesetzlich-einförmige werden, und wenn wir uns an den Menschen in diesen Verhältnissen anschließen. Unter den derartigen Verhältnissen aber haben wir allein diejenigen zu beachten, in welchen das gesammte Erkenntniß- und Wissens-Streben seine vollere Durchbildung und durch diese seine bestimmtere, höhere und höchste Form gewinnt. Es kann dann in diesen der Grundsatz zur Anwendung gebracht werden, daß im Allgemeinen die Vernunftthätigkeit und Vernunftfähigeit höher stehe, je höher im Allgemeinen das W i s s e n s s t r e b e n steigt und je mehr es seine Befriedigung findet, und daß das Wesen und die Fähigkeit der Vernunft daselbst sich hier vollendeter aufschließe und sicherer zu erkennen gebe; von dem höhern Wissen und dem Streben danach gilt dies hier um so mehr, je mehr es in jenen empirischen Verhältnissen unterdrückt bleibt oder in seinen schwächsten Anfängen ruhen bleibt. Und dann kann man hier

cc. das Individuum betrachten auf dem Standpuncte der W i s s e n s c h a f t.

7) Das Wissensstreben gelangt in seinen Fortschritten überall und immer zu einiger Wissenschaftlichkeit und Wissenschaft; und die Erkenntnißfähigkeit wird damit wissenschaftlich erhöhet, die Vernunft wird eine w i s s e n s c h a f t l i c h g e b i l d e t e V e r n u n f t; und diese ist es allein, worauf wir hier noch zu achten haben. Das ergibt sich daraus, daß allein auf dem Standpuncte der Wissenschaft und so für wissenschaftlich gebildete Menschen die Frage ihre Möglichkeit und ihre verständige Bedeutung gewinnt: w i e v i e l d i e s i c h s e l b s t ü b e r l a s s e n e V e r n u n f t z u e r k e n n e n v e r m ö g e? Auch aber auf wissenschaftlichem Standpuncte wird nicht allein das Ergebniß der Vernunft-

thätigkeit, sondern selbst der Grad der erhöhten Vernunftfähigkeit in den verschiedenen Individuen verschieden sein, weil die mitgebrachte Fähigkeit, die Ausgangspuncte, die Art der geistigen Fortbewegung, die Anleitungen und Hülfsmittel und vieles Andere, gar sehr verschieden sind; — es wird aber auch nothwendig alles dies um so weniger Unterschiede übrig lassen, und die Vernunftthätigkeit sich um so einförmiger ausprägen müssen, je mehr das Gesetz der wissenschaftlichen Construction zum Bewußtsein gebracht, je mehr seine Einhaltung gesucht und in gemeinschaftlichem Ringen überwacht wird, je höher die Wissenschaft der Zeitalter überhaupt steigt; kurz, je mehr wissenschaftlicher Sinn verbreitet wird. Und auf diesem Wege des Fortschrittes ist eine Wissenschaft, durch selbstständige Vernunftthätigkeit gebildet, mindestens vorstellig gemacht. — Die griechische und römische Wissenschaft mögen uns für das Alterthum das Ergebniß der eingeborenen Vernunftfähigkeit in der Menschheit repräsentiren, und für die neueste Zeit mögen die gepriesensten Systeme in allen Gebieten es thun.

Daß nun eine durch wissenschaftliche Bestrebungen erregte und fortbewegte Vernunft zu mancherlei Einsichten befähigt sei, die dem ungebildeten Menschen nothwendig fehlen, das darf doch unbedenklich zugestanden werden, grade weil solche Vernunft mehr vermag. In allen Menschen liegt in der gemeinsamen Menschennatur die Bedingung der Möglichkeit und die innere Möglichkeit selbst, Wissenschaft zu erstreben und zu gewinnen, und dadurch die Kräfte der Menschenvernunft um viele Grade zu erhöhen; selbst in dem rohesten Wilden und dem geistig deprimirten Esquimaux ist das so; nur treten äußere Hemmnisse der Vernunftcultur oft stark entgegen, aber mindestens eben so oft auch greifen äußere Förderungsmittel bewußt und unbewußt in die Fortbildung ein; — weil nämlich der Geist ein Wissensstreben in sich selber trägt, so wird im Leben des Geistes unter und mit Geistern dies

auch fortwährend seine Ausbildung in einigem Grade suchen und finden; und in jeder folgenden Generation wird der Geist schon mehr Hindernisse besiegt und hinter sich sehen, und die Wege mehr geebnet finden müssen, mindestens dann, wenn man annehmen darf, daß nicht das traurigste Mißgeschick in Betreff der Fortbildung auf dem Menschengeschlechte ruhe, was aber schon zum Troste den stärksten Anschein gegen sich hat, und wohl auch in dem Walten einer göttlichen Providenz einen ewigen Widersacher haben dürfte. Der Fortschritt in Cultur und Wissenschaft im Menschengeschlechte im Großen ist unaufhaltsam, und obwohl nach Freiheits- und Geistes-Gesetzen vor sich gehend, dennoch im Großen und im Ganzen stetig; es kann nur dem befangenen Blick, der auf Einzelnheiten geht, diese Wahrheit verborgen bleiben, so wie es auch nur Blindheit sein kann, wenn Einzelne vermeinen, diesen Fortschritt aufhalten zu müssen und aufhalten zu können; — im Gebiete des Erkennens ist der Fortschritt im Geistesleben sogar am auffallendsten, nach Extension und Intension, aber auch im Gebiete des Practischen (des Wollens) ist er wieder sichtlich, wenn man die Einzelnheiten vergangener Perioden in einzelnen Regionen nicht zu sehr isolirt betrachtet und dann zu hoch anschlägt, und wenn man dagegen die große Weltbewegung beachtet, welche die sittliche Cultur zu ihrem Resultate hat und welche selbst in unsern Tagen, wo der sittliche Heroismus in Einzelnen nicht gerade brillirt, an großartigen Erfolgen so reich gewesen ist, trotz der ganz miserablen Werkzeuge, die unter höherer Leitung zu dem großen Endzwecke mitwirken mußten. — Für den Occident bedarf es nicht einmal der Andeutung derselben; aber wer könnte auch nur im Oriente die große Catastrophe in ihrem Herannahen noch verkennen, die bereits durch Ereignisse eingeleitet ist, welche die Historiker der Vergangenheit wohl nicht zu ahnden vermochten? — Der Christ trägt die Ueberzeugung, daß Christus durch seinen Eintritt in das

Geschlecht rückwärts und vorwärts von seiner Geburt an gerechnet der Grund dieser Erscheinung und der h. Geist die Seele dieser Fortentwickelung ist, und daß diese ihr Ziel erreichen werde.

Wenn nun bei uns die Vernunft als eine sich selbst überlassene in Rede kommt, dann wird also sie keineswegs als eine individuelle Vernunft genommen, die von allem wissenschaftlichen Zusammenwirken isolirt, material und formal davon unberührt geblieben wäre, sondern es wird dann sogar von der Idee ausgegangen, daß diese (philosophirende) Vernunft so recht in der Mitte stehe, das wissenschaftliche Material, die geistige Ausbeute der wissenschaftlichen Bewegungen sich angeeignet, und zugleich durch Fortbildung an dem mehr fortgebildeten wissenschaftlichen Gange sich formal vervollkommnet habe. Sie steht dann also auch unter den mannigfaltigsten und reichhaltigsten Influenzen, jedoch mit voller Selbstständigkeit und sogar mit viel größerer Freiheit des Urtheils von mißleitenden Einflüssen da.

8) Unter den Förderungsmitteln der Intelligenz steht nun beim wissenschaftlichen Streben ohne Zweifel die Offenbarung oben an, welche wir im Christenthum verehren, und womit denn eine Kräftigung von Innen her in nächster Verbindung steht; und so kann man nun

dd. das Individuum nehmen unter dem Einflusse der christlichen Lehre oder der Offenbarung. Bei jeglichem Christen, der auf wissenschaftlichem Standpuncte steht, muß man auch wenigstens eine historische Kenntniß der christlichen Lehren voraussetzen; und zumal hat jegliche Philosophie unter Christen irgend ein näheres Verhältniß zum Christenthum und reiche Bekanntschaft mit ihm zu Grunde; und da ist es nun die Hauptfrage, was auf solchem Standpuncte die Bezeichnung einer sich selbst überlassenen Vernunft bedeuten könne, wie weit die Fähigkeit der Vernunft selber hier reiche, oder

wozu sie zulänglich erachtet werden könne und müsse?

Das Christenthum ist nach allen Seiten hin in der Entwickelung der Menschheit von so außerordentlichem Einflusse gewesen, daß es wohl eine Lächerlichkeit heißen müßte, zu wähnen, die philosophirende Vernunft sei ohne Einfluß desselben geblieben; es ist aber mindestens eine eben so große Unbegreiflichkeit, als jene Lächerlichkeit groß wäre, daß man so häufig wegen dieses wohlthuenden Einflusses nun auf die philosophirende Vernunft so hinsieht, als sei sie gar keiner Beachtung mehr werth; hat das Christenthum das Leben regenerirt und fährt es damit fort, und hat diese Regeneration gerade das geistige Leben im Geschlechte wieder erhoben, wie sollte dann gerade die Intelligenz, diese theoretische Seite des Geistes des wohlthuenden Einflusses entbehrt haben? Ist die Vernunft auch im Heiden noch respectabel und der einzige natürliche Anbindepunct zur Erkenntniß der übersinnlichen Welt: wie sollte sie im Christen nicht noch mehr zu respectiren sein, da sie in ihm eine so sehr erleuchtete geworden ist? Es beruhet daher eben so sehr auf einem groben Mißverständnisse, wenn frommgläubige Christen heutiges Tages in selbstständigen Evolutionen der sich philosophirenden Vernunft und in philosophischen Constructionen und Reconstructionen so häufig bloße Anmaßung finden wollen, als es auf der andern Seite thörichten Uebermuth an den Tag legen würde, wenn hier Einzelne ihre Vernunft-Fähigkeit ohne solchen Einfluß wähnen und nun überschätzen wollten. Daß es Rationalisten genug gegeben habe und es deren noch gebe, die da glauben, mit ihrer eigenen Vernunft und selbstständig allen Inhalt der christlichen Lehren construiren zu können, das ist wahr, selbst, daß manche von ihnen mit diesen Lehren theilweise wenigstens in Widerstreit gerathen sind; daß aber je Einer geglaubt habe, das historische Christenthum, die positive Christus-Religion, habe nicht wesentlich zur Ausbildung der Vernunft im Geschlechte

beigetragen, das glaube ich nicht und ist auch unerweislich.

Das also steht sattsam fest: die im Menschen an sich keimende Vernunft (anerschaffen oder gezeugt, worüber wir hier nicht weiter sprechen wollen) bedarf zu ihrer Entwicklung mannigfaltiger Anregung; es ist factisch und historisch, daß sie solche stets finde und gefunden habe, wo sie nur zu einigem Leben erwachte; es ist welthistorisch, daß unter allen Anregungen jene, welche das Christenthum gab und gibt, die allerbedeutendste gewesen; und es liegt doppelt und dreifach in den Worten selbst, daß es im Christenthume und im Christen keine sich selbst überlassene Vernunft gibt, wenn diese genommen wird als eine solche, die rein aus sich das wäre und geworden wäre, was sie ist. Und wie wir nach einer frühern Bemerkung unsere ganze Frage nur zu richten brauchten auf die wissenschaftlich gebildete Vernunft, so haben wir sie fast eben so sehr nur zu richten auf die wissenschaftlich gebildete Vernunft des Christen; denn eine solche ist es überall, womit wir in wissenschaftliche Berührung und in Streit gerathen.

9) Der Streitpunct liegt nun darin: Ist auf diesem Standpuncte die Vernunft genöthigt oder auch nur befugt, das ganze Räthsel des Daseins und Lebens sich zu lösen im Glauben, und also auf die natürlichsten Fragen des Menschengeistes, woran sein ganzes Leben hängt, die Antworten zu entnehmen aus den autoritativen Aussprüchen des Christenthums? oder vermag sie fortan die richtige Antwort auch selbstständig aus sich zu finden und zu bewahrheiten, und diese Antworten überhaupt als rationale Entscheidungen geltend zu machen? Ist im Besondern das Christenthum schlechthin und ohne Weiteres als autoritativ für sie anzusehen und so gläubig festzuhalten, oder ist sie befähigt und befugt, selbstständig nun noch zu urtheilen über seine autoritative Gültigkeit, und dies zu thun auf dem Standpuncte einer

historischen Bekanntschaft mit ihm, in Isolirung dieses Standpunctes und dieser Bekanntschaft vom mitgebrachten Glauben?

Man sollte denken, Letzteres sei ganz und gar nicht zu bezweifeln. Ist nämlich die Vernunft in der Menschheit überhaupt fähig — selbst ohne alle Verbindung mit der christlichen Welt — wenigstens manche Sittenlehre zu gewinnen und mancherlei Erkenntniß über das Sein und seinen Zusammenhang sich zu ermitteln; ist die wissenschaftlich gebildete Vernunft der Menschen schon von selbst kräftiger, weiter wirkend und leichter wirksam, und hat sie in der griechischen und römischen Welt bereits so manche Resultate gewonnen, die den christlichen Lehren nicht grade unähnlich sind; dann scheint es, müsse sie zu höherer Erkenntniß auf dem jetzigen Standpuncte der Wissenschaften und der Bildung unter dem Einflusse des Christenthums auch um so mehr im Stande sein, aus eigener Kraft nunmehr sich viel höher hinaufzuheben und sich das Räthsel des Daseins und des Lebens mehr und mehr zu entwirren.

Dies ist nun auch unsere vollste Ueberzeugung, und wir glauben mit solcher Ueberzeugung weit mehr im Geiste des Christenthums zu stehen, als diejenigen uns darin zu stehen scheinen, welche noch immerfort und selbst für alle Zukunft hin die menschliche Vernunft für so ohnmächtig erachten, daß sie ihnen in der That als eine kraftlose Kraft erscheinen muß, ein Dafürhalten, womit sie nicht allein alle Würde, Selbstständigkeit und Selbstmacht des Geistes negiren, sondern selbst dem Christenthum seine ganze menschliche Seite und Bestimmung, und endlich Christo die menschliche Natur abstreifen müssen, falls sie nur irgend die speculativen Consequenzen oder auch nur die nächsten Consequenzen ihrer Ansicht für das practische Leben durchschauen; und sollten sie diese so befangen als unbefangen auch nicht durchschauen, so werden diese dennoch eben so gewiß sich geltend machen, wenn nur jene Ansichten ihre Ausbreitung gewinnen, als auch der fran=

zösische Encyclopädisten-Geist seine traurigen Consequenzen fand, der (nur von einer andern Seite her) ebenfalls die menschliche Vernunft aufhob und in einen ganz armseligen Sensualismus auslief. — Wir vermögen nicht zu durchschauen, mit welcher Befugniß und welchem Vortheil die Frommgläubigsein-Wollenden die Kräfte der Menschenvernunft so niedrig anschlagen wollen, daß diese nichts Uebersinnliches real finden könne, als nach Art der Sinne, welche den Erscheinungen begegnen müssen, um etwas zu erfassen, und welche nicht einmal wesenhaft Geisteskräfte sind, sondern nur dem Geiste angehören und dienen; daß sie keine Lebensregel aus sich zu dictiren vermöge, und daß sie nur wieder eine äußerlich hingestellte recipiren und nach öfterem Recitiren sich aneignen könne, wie der Knabe jetzt sein A B C und das Ein mal Eins; — die da in ihrem supranaturalistischen Eifer und Positivismus den Geist zu einem Sinne für das Uebersinnliche, und die Vernunft also, wenn auch nicht zu einem unsinnigen Vermögen, doch nur zu einer Gradation des Sinnes machen, der etwa das Innere und Verborgene, die Tiefe und die Höhe schaute; kurz, die auf solche Weise den Dualismus in der Menschennatur negiren, und dann consequent auch zur Aufhebung des Dualismus zwischen Gott und der Welt und so zum Pantheismus schreiten müssen!

Ist das Christenthum Erlösung und Erziehung des Menschengeschlechts, nun dann wird ihm wahrlich kein großer pädagogischer Geist zugetraut, wenn es nichts Anderes im Menschen voraussetzt, als eine Fähigkeit zu recipiren, und ihm kein großartiger Erfolg vindicirt werden können, wenn die Geisteskraft unter seinem 2000jährigen Einflusse zu keiner größern Selbstständigkeit erhoben ist, da in allen menschlichen Beziehungen die Vernunft schon durch bloße gesellige und wissenschaftliche Einflüsse zu so großer Selbstständigkeit und Productionskraft sich überall zu erheben im Stande war.

10) Freilich wohl lehrt das Christenthum eine Depra-

vation des Geistes im Menschen durch die Sünde, und eine allgemeine durch die Erbsünde, die Ursünde und ihre Folgen; und obwohl diese Depravation zunächst in einer Depravation des **Willens** und in der Verkehrung seiner guten Richtung lag, so ist doch davon eine Umdunkelung und Verdunkelung der Vernunft und ihrer Ideen und eine große Unsicherheit und Lähmung im Gebiete der Erkenntniß die Folge gewesen, — wie es ja auch noch immer die Erfahrung bezeugt, daß da die Erkenntniß Gottes und seines Willens und alles Uebersinnlichen in dunkle Nacht zurücksinkt und der Mensch in Verfinsterung des Geistes fällt, wo er der Sünde anheimfällt und in so sinnliches als sündhaftes Leben versinkt; — eben so unläugbar spricht sich im Leben des Menschengeschlechtes wie der Individuen ein augenfälliges Mißverhältniß zwischen der Kräftigkeit des Geistes und der Gewalt der Physis aus, vermöge dessen der Geist seine Ideenwelt niemals so lebhaft erschauet und so festhält, als der Sinn die Sinneswelt anblickt und liebt; — es ist aber auf christlichem Standpuncte diese Depravation des freien Willens keine **absolute** Depression und Vernichtung der Freiheit, und eben so wenig ist deren Rückwirkung auf die Intelligenz eine **Vernichtung** dieser; die Vernunft ist eben so wenig und sogar noch weniger darum vertilgt und ausgelöscht, als die Freiheit darum aufgehoben ist; und unter glücklichen Verhältnissen, worin nämlich die Vernunft auf wissenschaftlichem Boden steht, ist darum ihre Sphäre nicht grade so gar enge zu umgrenzen. Und ist auch durch die Erbsünde alles Schlimme über den Geist gekommen und das Licht der Vernunft sehr geschwächt worden, so ist doch auch durch die Erlösung eine um so größere Befreiung des Geistes vom Bösen und eine um so hellere Erleuchtung der Vernunft wieder eingetreten, und durch die Taufe und die Aufnahme in den Gnadenbund die ursprüngliche Vernunftfähigkeit in uns **wenigstens** wiederhergestellt, und der schlimme Einfluß der Sünde um seine

Bedeutsamkeit gekommen. Ist aber die Vernunft im Menschen durch die Erbsünde und durch die selbstbegangene Sünde noch lange nicht ausgelöscht, und am wenigsten in der Menschheit und zumal in der christlichen Menschheit zur Unvernunft und Anti- oder Wider-Vernunft geworden, so daß sie statt auf das Sein (theoretisch und practisch, erkennend und wollend) auf den falschen Schein, statt auf Wahrheit nun auf Irrthum ihre eigentlichste Richtung genommen hätte, — wie das doch neulich ist gelehrt worden, als es hieß l'erreur est à la raison, — so ist auch leicht anzunehmen, daß die Erlösung ihre eigentlichste Richtung wieder hergestellt und sie selbst erhoben habe. Alle mitererbte Schwäche der Menschenvernunft hat, wie gesagt, nach christlichem Dafürhalten, im Christenthume, zumal unter wissenschaftlicher Anregung, durch die Erlösung eine *sattsame* restitutio in integrum erhalten, so daß auf jene Schwächung unter Christen gar nicht mehr recurrirt zu werden braucht, sondern die Vernunft noch immer für eine bedeutende geistige Macht und Kraft gelten kann und muß.

11) Sollte man nun überdies auch noch meinen, die geistigen Kräfte des Christen bedürften selbst nach der Erlösung und der Aufnahme in den Gnadenbund noch immerfort der Kräftigung aus der Höhe, und die Vernunft bedürfe derselben noch immerfort im Erkennen der Wahrheit, so daß sie ohne Gott (d. h. ohne Mitwirkung oder Anregung Gottes und seiner Gnade) Gott und die Wahrheit und selbst die christliche Wahrheit nicht zu finden vermöge, daß sie also als sich selbst überlassene und selbstständige Vernunft noch immer übel daran sei: so ist doch auch zugleich gewiß, daß jeglichem, nach Kräften und redlich forschenden Christen die dazu erforderliche Gnade Gottes reichlich zu Gebote stehe, und nicht bloß dem Christen, sondern auch dem Heiden, weshalb dann Deo adiuvante die Vernunft recht viel selbstständig erkennen kann, und namentlich in Ansehung der christlichen Lehre, ohne es aus der historisch

gegebenen und in der Kirche autoritativ explicirten Offenbarung entnehmen zu müssen. Sie kann dann selbstständig viel erkennen, kann manche Lehre des Christenthums selbstständig wahr finden, ohne auf der Autorität des Christenthums zu fußen, kann die Wahrheit des Christenthums im Allgemeinen nachweisen unter Beziehung auf seine Entstehung und Verbreitung und die Mittel für Beides, und sie soll sogar nach der Meinung Mancher, die von einer *selbstständigen* Wirksamkeit der Vernunft nichts wissen wollen, im Stande sein, alle Geheimnisse des Christenthums rational zu entfalten, und mit dem Steigen der wissenschaftlichen Cultur dieser wirklichen Entfaltung stets näher und näher kommen.

Indessen ist es dennoch selbst auf christlichem Standpuncte eine ganz unerweisliche Annahme, daß die Depravation des Geistes im Theoretischen an sich so weit reiche, als die Freunde der fast absorbirten und übermäßig geschwächten Vernunft so gern anzunehmen pflegen; nur die *sittliche* Ohnmacht ist nach christlicher Lehre bis dahin durch die Sünde vollständig geworden, daß die selbstständige Thatkraft und der freie Wille durchaus der Anregung und fortwährenden Stärkung bedürfen, um irgend etwas Gutes zu wollen und zu vollbringen; daß auch die natürliche *intellectuelle* Ohnmacht eben so weit reiche, ist nicht allein unerweislich, sondern hat auch Mancherlei gegen sich, im Besondern dies: das ererbte Böse liegt doch zunächst nur in einer schlechten Disposition des Willens, und die Schwächung der Intelligenz ist davon nur eine Nachwirkung; daß nun vermöge dieser Nachwirkung in der secundären Kraft (in der Intelligenz) *derselbe Grad* der Depravation wirklich geworden, der in der primären (im Willen) wirklich wurde, ist nur durch einen großen Paralogismus herauszubringen. — Doch aber mag man über diesen Grad der Depravation der anerschaffenen Geisteskraft denken, wie es beliebt; das oben berührte Gegenmittel reicht vollkommen aus gegen jeglichen Grad derselben.

So wie aber auf dem wissenschaftlichen Standpuncte in der Untersuchung der Wahrheit des Christenthums und des Christenthums keine Appellation auf die Stärkung des Geistes durch das historisch gewordene Christenthum von Bedeutung ist, diese vielmehr in den Thatsachen des Selbstbewußtseins abläuft, gleichviel wie diese in das Selbstbewußtsein gelangen, ob durch Beiwirkung von Oben oder durch selbstgenügende Geisteskraft: so ist auch gegen diese Untersuchung auf wissenschaftlichem Standpuncte keine Appellation auf die Erbsünde und eine Depression des Geistes durch dieselbe zulässig; diese Schwächung und jene Stärkung finden sich erst in dem gläubig anerkannten Christenthum als bestimmt erkennbar vor, und können also auf dem wissenschaftlichen Wege zu dessen gläubiger Anerkennung uns nicht schon begegnen. Der Mensch steht hier, wie bemerkt, allein in den Thatsachen des Selbstbewußtseins und sowohl in der Deduction derselben aus Principien im Geiste, als in der Anwendung derselben in der Beurtheilung des Factischen und des Historischen und des Christenthums im Besondern, ohne alle reflexe Frage danach, ob diese Thatsachen, welche doch zunächst aus dem Geiste fließen, unter göttlichem Einflusse aus ihm fließen oder ohne diesen; und es kann nicht grade zur Mißachtung des Geistes dienen, wenn man die göttliche Einwirkung in ihn denken zu müssen glaubt. Es verhält sich hier mit der Erkenntniß im Gebiete des Uebersinnlichen, namentlich aber mit der wissenschaftlichen Untersuchung der Wahrheit des Christenthums, dann in der Art (wiewohl nicht nothwendig in dem Grade so), wie es sich verhält mit der Pflichterfüllung, dem Bewußtsein der guten That, der Freiheit und der innern Möglichkeit, sie zu setzen. Es ist nämlich unläugbare Thatsache des Selbstbewußtseins und auch positive Lehre des Christenthums, daß der Mensch der freien Selbstbestimmung zum Guten fähig sei, daß er auch der guten Handlung noch fähig sei, ohne das Bewußtsein zu haben in der wahren Kirche Christi zu leben,

daß auch der Heide noch Gutes thun könne rc.; — es ist aber auch im Glauben — im gläubig übernommenen Christenthum — gewiß genug, daß dies Alles nur möglich werde durch Einwirkung der Gnade auf den Menschen und daß ihm nur die Mitwirkung zufalle; das ist aber sowenig Aufhebung des selbstständigen und freien Willens, daß es vielmehr die volle Herstellung der Selbstständigkeit und Freiheit des Willens ist — „meine Lehre wird euch frei machen" —; und dennoch weiß davon der Heide nicht, kann auch nicht davon wissen, und sehr viele ungebildete und doch gut gesinnte Christen wissen um diese Nothwendigkeit der göttlichen Einwirkung auch nicht; und eben so wenig ist eine Berufung darauf zulässig auf dem Wege der wissenschaftlichen Untersuchung über das Christenthum oder auf dem wissenschaftlichen Wege zur Ueberzeugung von seiner Göttlichkeit und Wahrheit, welcher vielmehr in Thatsachen des Selbstbewußtseins seine Anbindepuncte nimmt, in denen jene göttliche Influenz *als solche* nicht declarirt ist, und deßhalb ignorirt, wenn auch nicht geläugnet werden muß, bis man auch wissenschaftlich die gläubige Annahme und Festhaltung des Christenthums gerechtfertigt sieht.

So wie aber ferner die Vollbringung des Guten und die Wirkung des Seelenheiles nach christlicher Lehre dem Menschen nicht dadurch möglich gemacht wird, daß eine substanzial andere Kraft, substanzial-göttliche Kraft in ihn hinein gebracht wird, vielmehr nur seine natürliche Willenskraft einerseits von den äußern Hemmnissen mehr frei wird und dann positiv gestärkt wird durch übernatürliche Anregung, Stärkung und Fortbewegung; so muß denn auch für das Gebiet des Geistes im Erkennen die Vorstellung fern gehalten werden, als wenn nun eine substanzial andere Kraft im Menschen wirkte, wo er die Wahrheit findet und anerkennt; — für beide Gebiete ist aber der Gedanke einer bloßen Empfänglichkeit für das Göttliche unzureichend; es muß eine auf das Materiale der Handlung schon an sich gehende Disposition, und es müssen für

die Erkenntniß des Uebersinnlichen natürliche Ideen, die es aufschließen, vorausgesetzt werden.

12) Ohne den Geist vorzustellen als Producenten der Ideen aus ihm selber verliert er sofort die Ebenbildlichkeit, wenigstens die natürliche Ebenbildlichkeit mit Gott und fehlt es dann an aller Vorstellung desselben, die doch nach christlichem Begriffe Wahrheit hat, so daß auch von dieser Seite die Feinde der Vernunft als selbstthätiger Kraft mit dem positiven Christenthume in Widerspruch gerathen. Hat Gott sein Selbstbewußtsein durch Wirksamkeit nach Innen und vermittelst der Emanation zur zweiten und dritten Persönlichkeit, und ist in ihm der Gedanke der Welt als Creatur und des Nicht-Ich Gottes dadurch (dem Begriffe, nicht der Zeit nach) vermittelt und bedingt, dann ist für diese Intelligenz in Gott nur noch ein creatürliches Analogon im Menschengeiste da, wenn der Geist in der Idee des Bedingten aus sich den Uebergang zum Unbedingten nehmen kann, und dazu reicht die natürliche Ideenbildung zu, nicht aber ein ursprünglich von Gott zugetragenes Gottesbewußtsein, wozu der Mensch, ich weiß nicht wie? die Receptivität mitgebracht hätte: denn nach Art der Sinnes-Anschauung läßt sich schlechterdings die Vernunfterkenntniß nicht vorstellen, ohne damit zugleich den real-conträren Gegensatz zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit in der Wurzel aufzuheben, und alle Klarheit und Wahrheit höherer Erkenntniß schlechthin zu vernichten.

Mag auch Gott mit dem ersten Menschengeschlechte und seiner geliebten Creatur in engerm Verkehr gestanden, er dem Menschen sich mehr in die Erscheinungswelt übergesetzt und der Mensch den Saum seines Kleides berührt haben; daraus folgt nicht entfernt, daß der Mensch Gott dadurch erst kennen lernte; vielmehr tritt dieser Umgang uns sofort als ein so natürlicher (so zu sagen) und so familiärer entgegen, daß wir für die erste declarirte und sofort anerkannte Erscheinung bereits die Idee Gottes in Adam postuliren müssen. Es ist auch weiter nichts, als

eine grundlose Vorstellung einiger neuern Theologen, daß Adam die Idee von Gott oder — wie man sich in noch neuerm und eben so schlechtem Terminus ausdrückt — das Gottesbewußtsein erst durch die Erscheinung die Erscheinung Gottes habe gewinnen können; er konnte diese Erscheinung nur nach ihrer Wahrheit erkennen in der Bildung und Festhaltung einer Vernunft-Idee von Gott, und schon Adam mußte danach — um mit Rozaven zu sprechen — mit seiner Vernunft ausmachen, daß Gott mit ihm rede; er mußte philosophiren!!

Was man aber auch hier annehmen mag, ein durch göttliche Erscheinung gewirktes Gottesbewußtsein in Adam, oder eine eingegrabene und von Gott angeregte Idee in ihm, oder ein Vermögen solche Idee zu erzeugen und real zu finden, oder eine durch das Naturleben im Geiste geweckte; jedenfalls mußte in den Stammeltern eine natürliche Fähigkeit zur Erkenntniß des Uebersinnlichen liegen, welche in der Thierwelt nicht liegt, und welche wir alle entweder noch ungestört fortbesitzen oder wiederhergestellt glauben durch Christus; und ebenso muß über die Fähigkeit gedacht werden, jenes Gottesbewußtsein oder die Idee von Gott und allem Göttlichen als wahr oder real erkennen zu können; — und die so eingeleitete Erkenntniß mit der auf dieselbe sich beziehenden Ueberzeugung von ihrer Wahrheit heißt noch immer mit Recht Erkenntniß der sich selbst überlassenen Vernunft im Gegensatze zu einer Erkenntniß, die ihr von Außen kommt durch Mittheilung, und die ihr beglaubigt oder bewahrheitet ist durch Autorität. Und so wie die freien und guten Wollensacte wesentlich menschlich bleiben und selbstständige, aus und in dem Menschen selbst hervorgehende, wenn auch Gottes Gnade zu denselben vielfach und wesentlich nothwendig ist und auch in Adam erforderlich war: so bleibt auch die menschliche Vernunftthätigkeit selbstständig, und der Gegensatz einer sich selbst überlassenen Vernunft zu einer positiv, nicht bloß erleuchteten und angeregten, sondern auch be-

lehrten, Vernunft in seiner ursprünligchen vollen Geltung bestehen.

Auf dem Standpuncte des positiven Christenthums und in diesem steht dann freilich die Vernunft nicht mehr sich selbst überlassen da; aber da ist es nun von Neuem traurig anzusehen, wie man auch auf diesem Standpuncte des Glaubens die Vernunft nicht selten mißhandelt, und die Sachlage so beurtheilt, als ziehe der Mensch seine Vernunft vollends aus, wenn er den Glauben anlegt, gerade so, wie Manche auch meinen, der Mensch lege den eigenen freien Willen ab, wenn er den Willen Gottes annehme und ihm folge, — gerade so auch, als lege der Mensch seine Menschheit ab, wenn er Christ, ja schon dann, wenn er ein Staatsbürger werde und unter das Staatsgesetz trete. Gott hat Menschheit angenommen, um die Menschen zu erlösen; und die Menschen wollen ihrer Menschheit sich entäußern, um sich das Erlösungswerk anzueignen! welche Raserei! Die restitutio generis humani in integrum soll nun seitens der Menschen vollendet werden auf dem gerade entgegengesetzten Wege, als auf welchem sie von Oben eingeleitet ist! — Alles Große, Erhabene, Gottebenbildliche tritt den Gegnern einer selbstständigen Vernunft so in den Hintergrund, daß es ihnen gar nicht mehr real bleibt; und was für ein kirchliches und religiöses und sittliches Leben ist davon dann die Folge? Dasselbe, was auch im Staatsleben sich wiederfindet, falls darin die individuelle Freiheit und Vernunft, statt in Ehren zu stehen, in Hohn und Unterdrückung fallen; einerseits tritt dann absolute Servilität und Obscurantismus auf, andererseits aber Despotismus und Cäcutianismus, und auf beiden Seiten ein geistloser und geisttödtender Mechanismus. Nein! wie das Christenthum den Geist als Willen frei macht von den Banden der Sünde, so befreiet es auch den Geist als Vernunft mehr und mehr von allem Dunkel der Erkenntniß, daß er nun als wieder emancipirte Vernunft thatkräftig sich entwickele in und an

dem reichen Offenbarungsinhalte und an der objectiv (in der Kirche) sich stets erweiterten Entfaltung desselben, damit der Geist für jede kommende Generation das speculative Erbtheil vergrößern helfe und die Vernunft zur mehreren Enthüllung aller Geheimnisse in materialer Beziehung, zu mehrerer Läuterung, Aufklärung und Sicherung der gesammten Erkenntniß in formaler Beziehung beiwirke; kurz: damit der irdische Menschengeist reinere Ebenbildlichkeit mit Gott gewinne, seine Geschichte vollziehe unter Einfluß des heiligen Geistes, um dann am Ende der Zeiten seine übernatürliche und allseitige Verklärung zu erlangen mit der verklärten Natur selber.

13) Ob die Vernunft im Christenthume so viel Wirkungskreis rechtmäßig in Anspruch nehmen könne, daß sie den Gesammtinhalt der christlichen Lehre in sich selber durch speculative Reconstruction rational machen kann, darüber wollen wir hier schweigen; Hermes wollte dies nicht so scheinen, wohl aber manchem Geistesverwandten von ihm, wohl auch den Herren Günther, Pabst, v. Drei und vielen ihrer Geistesverwandten; jedenfalls aber ist gewiß, daß durch das Christenthum die Kräfte der Menschenvernunft nicht gelähmt und absorbirt, sondern von Neuem erhoben, gestärkt und vermehrt seien, und daß es eine Schmach des Christen, ein wahrer Hohn gegen seine Vernunft sowohl als gegen Christus sei, wenn der Christ in der Selbstentäußerung vom Vernunftgebrauche in Sachen des religiösen und kirchlichen Lebens seine Glorie, seine Verherrlichung und Erlösung feiere, in der geistigen Selbstverstümmlung seine Vollendung sehen will. — Und welchen Gang die Vernunft überhaupt rechtmäßig einhalte, diesseits und innerhalb des Christenthums, darüber wollen wir pro tempore ebenfalls schweigen; gar viele Wege werden da als die rechten angepriesen und sehr speciell gewiesen, und gar Viele wandeln auf jedem derselben ihren Gang, mit mehr oder minder friedlicher oder feindseliger Stimmung gegen die Andern in der Brust, welche nur

ihren Weg eingeschlagen haben wollen; Eins jedoch können wir nicht unangedeutet lassen:

Ist das Christenthum zugestandener Maaßen zur Weltreligion bestimmt, so muß es im Wesentlichen solchen Inhalt und solche Form haben, daß es an alle Menschengeister aller Zeiten und Zonen kommen kann; dann aber dürfen die Bedingungen seiner vollen Anerkennung seitens der Menschen im Wesentlichen nie und nirgend fehlen; und soll dann eine rechte Philosophie ein rechtes Verhältniß zum Christenthum haben, so kann diese nur in der nächsten Verwandtschaft mit der s. g. Philosophie des s. g. gesunden Menschenverstandes stehen; und in demselben Grade, als die Philosophie sich mit dieser in Opposition setzt oder auch nur von dieser abweicht, stellt sie sich dann auch nicht bloß als unchristliche, sondern als antichristliche Philosophie dar. Wohl kann dann die geringere oder größere Ausbildung jener Philosophie für verschiedene Zeiten und Zonen und überhaupt für sehr viele verschiedene äußere Verhältnisse geringeres und auch größeres Bedürfniß sein, und die Philosophie in ihren Gestaltungen danach in ihrem objectiven Werthe und Unwerthe verschiedentlich gemessen werden; aber ihre wesentliche Richtung ist damit angedeutet; und es möchte nicht gar schwer sein, unter den vielen gepriesenen Philosophien der Gegenwart diejenige denn herauszukennen, welche dem Bedürfnisse unserer Zeit in solcher Richtung am vollkommensten entspricht.

14) Wenn man sich also nur verständigen wollte, dann würde man bald die bedeutendsten Gegensätze verschwinden sehen, welche jetzt die katholische Wissenschaft zersplittern, und sie um ihre Macht und Autorität bringen. Man würde, falls man den Begriff der Offenbarung in seiner weitern, engern und engsten Bedeutung nähme, und den Begriff von Vernunft und Philosophie in den verschiedenen Gebieten seines Gebrauches näher bestimmt dächte, den größten Theil des Streites verschwin-

den sehen; Hermes, Günther und Drei würden am leichtesten zu vereinigen sein; aber auch Bautain böte und hätte der Anbindepuncte genug. Darüber ein Mehreres zu sagen, wird wohl der rechte Zeitpunct nicht mehr fern sein.

Beiträge zur Erklärung der mosaischen Geschichte der Ureltern, Gen. II. 4. — III. 24, von Franz Beckmann.

In keiner Erzählung des alten Testaments hat die moderne Exegese wohl so viel Märchenhaftes, Unmögliches und Jehovahs Unwürdiges gefunden, als in der mosaischen Geschichte der Ureltern. Selbst Herder, der doch sonst die mosaischen Urkunden nicht herabzuwürdigen pflegte und von der hebräischen Poesie mit Begeisterung redete, hielt den Garten Edens um einiger ihm unerklärbaren Phänomene willen für ein bloßes Feen- und Zauberland, und seitdem ist Bauer, der Vorläufer des neuesten Biographen Jesu, Buttmann, v. Bohlen und andern des Feen- und Mährchenhaften noch so viel darin begegnet, daß man wohl in Versuchung gerathen könnte, die ganze Erzählung, den Sündenfall und somit auch das ganze Christenthum, wenigstens das Erlösungswerk, für ein bloßes Mährchen zu halten (vergl. Bauer's hebräische Mythologie, Th. I. S. 79—104, Buttmann's Mythologus, Th. I. S. 63—152). Es fragt sich, ob denn die Erzählung in der That enthalte, was die moderne Exegese darin gefunden hat. Hier ein Erklärungsversuch mit einigen Beiträgen zur Erörterung dieser Frage.

Den Anfang der Erzählung, die Stelle II. 4—7:
בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם וְכֹל שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טֶרֶם
יִהְיֶה בָאָרֶץ וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טֶרֶם יִצְמָח (יִצְמָק) כִּי לֹא
הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ וְאָדָם אַיִן לַעֲבֹד אֶת
הָאֲדָמָה׃ וְאֵד יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת־כָּל־פְּנֵי

הָאֲדָמָה׃ וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר (עֵפֶר) מִן־
הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה׃

haben wir bereits im 24. Hefte dieser Zeitschrift S. 51—97 zu erklären versucht. Es ergab sich, nachdem der unmittelbar vorhergehende Satz אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם׃, womit Rosenmüller, de Wette, v. Bohlen u. a. die Erzählung beginnen, als Schluß der vorhergehenden Schöpfungsgeschichte erkannt war, daß in der Stelle nicht, wie von Vielen angenommen wird, eine neue mit dem vorhergehenden Capitel in Widerspruch stehende, verworrene und dazu noch fragmentarische Kosmogonie oder Schöpfungsgeschichte enthalten sei, die da laute: „Zur Zeit, da Jehovah Elohim Erde und Himmel erschaffen hatte, da gab es noch kein Gesträuch (Gebüsch) des Feldes auf der Erde und es sproßte noch kein Kraut des Feldes; denn Jehovah Elohim hatte noch nicht regnen lassen auf die Erde und es war noch kein Mensch, das Land zu bauen; da stieg ein Dunst von der Erde auf und tränkte alles Land; und es bildete Jehovah Elohim den Menschen aus dem Staube der Erde und hauchte in seine Nase den Odem des Lebens (Lebensluft), und so wurde denn der Mensch zu einem lebendigen Wesen;" — sondern ein Gemälde von der Herrlichkeit und Vollkommenheit der Welt unmittelbar nach der Erschaffung und zwar ein Gemälde, das mit der vorhergehenden Schöpfungsgeschichte völlig in Einklang und vielleicht noch gar in gegenseitiger Beziehung stehe, mit dem Folgenden aber ein schön und vollkommen abgerundetes Ganze bilde, eine Theodice nämlich, geknüpft an die Geschichte der Ureltern, die da erklären solle, wie die von Jehovah so vollkommen erschaffene Welt, eine Welt ohne Mißgewächs, ohne Hehl und Fehl, durch die Schuld des Menschen in einen so übeln Zustand herabgesunken, zu einer Welt mit Disteln und Dornen geworden sei:

„Zur Zeit, da Jehovah Elohim Erde und Himmel erschaffen hatte, war alles Mißge-

wächs des Feldes (alles schlechte ausgeartete Gesträuch) noch nicht auf der Erde vorhanden und alles Korn des Feldes verwelkte noch nicht (יִצְמָח); denn Jehovah Elohim ließ noch nicht regnen (noch keine schlechte stürmische Witterung kommen) auf die Erde und der Mensch war noch nicht zum Ackerbaue bestimmt; aus der Erde selbst stieg vielmehr ein Saft empor und tränkte alles Land; und den Menschen hatte Jehovah Elohim jugendlich (עָפָר) aus der Erde gebildet und in sein Schnauben hatte er den Geist des Lebens (lebendige Geisteskraft) gehaucht und so war*) denn der Mensch eine lebendige (lebhafte und lebensfrohe) Seele (nicht aber, was er erst später durch seine eigene Schuld wurde, ein zu mühsamer Anstrengung des Körpers bestimmter Landmann)."

Dieses Gemälde von der Vollkommenheit der Welt nach der Erschaffung, woraus schon gleich erhellt, welch erhabene Begriffe der Verfasser von Jehovah und von der Würde des Menschen hatte, wird nun in den nächstfolgenden Versen noch weiter fortgeführt. Zunächst folgt, da vorher nur von der Urwelt im Allgemeinen die Rede war, eine Beschreibung der eigens noch für den Menschen zum Wohnsitze bestimmten Gegend mit ihrer nächsten Umgebung

---

*) Daß der Satz וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה auch übersetzt werden dürfe: „Und so war denn der Mensch eine lebendige Seele," oder: „so stand er denn als eine lebendige Seele da," erhellt, um dies zu der im 24. Hefte d. Zeitschr. gegebenen Erklärung noch hinzuzufügen, aus den Stellen I. Sam. IV. 9 הֱיוּ לַאֲנָשִׁים, seid Männer, handelt als Männer! — I. Mos. XXI. 2. יֵצֵא לַחָפְשִׁי, er soll als Freigelassener ausgehen;" — ferner aus Hiob XVIII. 14. I. Sam. XVIII. 17. u. a. St. (vergl. Gesen. unter חָיָה und לְ).

(V. 8—15). Sie wird sowohl ihrer Einrichtung als Lage nach beschrieben, das eine, um noch weiter auszuführen, wie schön und vollkommen ursprünglich Alles gewesen sei, das andere zum Zeugniß, daß sie auch festen Grund und Boden habe und keine bloße Phantasie-Schöpfung sei. Zunächst ist nun von der Art und Lage des Wohnsitzes im Allgemeinen die Rede (V. 8):

וַיִּטַּע יְהוָה אֱלֹהִים גַּן־בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר׃

In dieser Stelle liegt indessen eine kleine Schwierigkeit. Es fragt sich, was מִקֶּדֶם bedeute. Denn קֶדֶם, ein von קָדַם, ἄρχειν, vorangehen, hervorgehen, (ordiri, oriri) abzuleitendes Nomen, wird nicht nur in der örtlichen Bedeutung Osten *oriens* (I. Mos. XXIX. 1. Hiob I. 3. ꝛc.), sondern auch von der Zeit und zwar in der Bedeutung Anbeginn, Anfang, *origo*, ἀρχή (Sprichw. VIII. 23. Ps. LXXIV. 12. ꝛc.), oft auch von der Urzeit oder Vorzeit, ἀρχαιότης, im Allgemeinen (Ps. XLIV. 2. XXIII. 7.) oder, wie ἀρχήν, im adverbialen Sinne für ursprünglich, Anfangs, vorher (Jer. XXX. 20. Klagel. V. 21. Sprichw. VIII. 22.) und in der Bedeutung fürder, fortgehend (Ps. LV. 20.) gebraucht, wie denn auch die davon abgeleiteten oder doch damit stammverwandten Wörter קַדְמָה, Ursprung, ἀρχή, ἀρχαιότης, קַדְמִי, der erste, vorderste, ἄρχων, קַדְמֹנִים, Vorfahren, ἀρχαῖοι, קָדִימָה, vorwärts, קָדִים, Ostwind, קַדְמוֹן, östlich, theils eine örtliche, theils eine auf Zeit und Rangordnung sich beziehende Bedeutung angenommen haben; und somit könnte מִקֶּדֶם hier an und für sich betrachtet nicht nur von Osten (Jes. IX. 11.), sondern auch, wie Sprichw. VIII. 23. Ps. LXXIV. 12, von Anbeginn, von Anfang an ἐξ ἀρχῆς, ἀρχῆθεν, oder, wie eben dieses ἐξ ἀρχῆς, ἀρχῆθεν s. v. a.

gleich Anfangs bedeuten. Nach der hergebrachten Weise faßt man es hier nun in der örtlichen Bedeutung und übersetzt: „Und Jehovah Elohim pflanzte einen Garten in Eden gegen Osten und darein setzte er den Menschen, den er gebildet hatte.“ Zu beachten ist aber, daß מִקֶּדֶם als Ortsbezeichnung nicht gegen Osten oder im Osten, was der Hebräer sonst durch קֵדְמָה, קִדְמַת, קָדִים, בְּקֶדֶם, oder durch מִזְרָח und מִזְרָחָה ausgedrückt (vergl. II. Mos. XXVII. 13. I. Sam. XIII. 5. Ez. XLVII. 3. Jos. XII. 1. Neh. XII. 37. rc.), sondern von Osten oder aus dem Morgenlande bedeutet (Jes. IX. 11. Ps. CVII. 3. IV. Mos. XXXIV. 4), eine Bedeutung, aus der auch die von unserm Sprachgebrauche abweichende, hier übrigens nicht anwendbare Redensart מִקֶּדֶם לְ, alicui ab oriente (I. Mos. XII. 8. IV. Mos. XXXIV. 11) zu erklären ist. Es wäre mithin bei Festhaltung der örtlichen Bedeutung zu übersetzen: „Und Jehovah Elohim pflanzte einen Garten in Eden von Osten her,“ und so aufgefaßt ist der Zusatz מִקֶּדֶם für den Zusammenhang ohne Sinn und Bedeutung. Faßt man מִקֶּדֶם dagegen in der eben so sicher stehenden Bedeutung von Anbeginn, gleich Anfangs, ἐξ ἀρχῆς, ἀρχῆθεν, so verschwindet diese Schwierigkeit und der Hauptgedanke erhält damit zugleich eine nähere Bestimmung, die dem Zusammenhange höchst angemessen ist. Denn man erwartet doch, daß der Garten, worin der Mensch wohnen sollte, schon gleich Anfangs, vor dem Auftreten seines Bewohners, vorhanden gewesen sei, und dieser Gedanke kommt gerade dann zum Vorscheine. Es ist daher, da die Verbalform וַיִּטַּע nach Umständen ebensowohl das Plusquamperfect, als jedes andere Tempus bezeichnen kann (vergl. Erkl. B. 7. Heft 24. S. 84—86), füglicher zu übersetzen:

Und Jehovah Elohim hatte gleich Anfangs (ἐξ ἀρχῆς, ἀρχῆθεν) einen Garten in Eden ge-

pflanzt und darein setzte er den Menschen, den er gebildet hatte.

Bei dieser Auffassung der Stelle ist nun der Hauptgedanke, daß der Wohnsitz des ersten Menschen im Garten gewesen sei, in doppelter Hinsicht noch näher bestimmt, einmal durch die Bemerkung über die Zeit seiner Erschaffung, daß ihm Jehovah gleich Anfangs, d. i., wie sich von selbst versteht, gleich bei der Weltschöpfung hervorgebracht habe, — worin, beiläufig bemerkt, wiederum eine Beziehung auf die vorhergehende Elohim-Urkunde liegt, und woraus sich zugleich von selbst ergibt, daß Jehovah von dem Verfasser nicht, wie Bauer will, als Pflanzer oder Gärtner in Leibesgestalt (vergl. hebr. Mythol. I. S. 81), sondern als Schöpfer, der alles durch sein bloßes „Werde!" in's Dasein rief, wirksam gedacht sei (vergl. Erkl. V. 7. a. a. O. S. 95), — und dann durch die geographische Bestimmung seiner Lage, indem er nach Eden versetzt wird. Zwar bedeutet der Name Eden, עֵדֶן, nach dem Verbum עָדַן zu schließen (Neh. IX. 25), s. v. a. Anmuth oder Wonne (LXX. II. 15. ἡδονή), und könnte mithin wohl nur zur Schilderung der Herrlichkeit und Anmuth des Gartens gebraucht scheinen; allein in diesem Falle würde עֵדֶן nicht mit בְּ construirt sein, und es wird der Name auch sonst, von dem Plural עֲדָנִים: (Ps. XXXVI. 9. II. Sam. I. 24) abgesehen, nur als wirklicher geographischer Name gebracht und zwar nicht nur zur Bezeichnung der hier erwähnten Gegend (I. Mos. IV. 16. Jes. LI. 3. Ezech. XXXI. 9), sondern, wenigstens in der Form עֶדֶן, auch ohne alle Anspielung auf die vorliegende Erzählung; so im I. Kön. XIX. 12. Jes. XXXVII. 12. Ezech. XXVII. 23 als Name einer Gegend in Telassar, das v. Bohlen nach Medien versetzt, bei Amos I. 5 als Name einer Stadt und Gegend in Syrien (בֵּית־עֶדֶן), und Ritter zählt in seiner Erdkunde vier Gegenden dieses

Namens auf. Ob indessen eine davon mit dem mosaischen Eden zusammenfalle, wie v. Bohlen dieses namentlich von jenem Eden in Telassar vermuthet, läßt sich, da die Bestimmung, daß es im Osten gewesen sei, bei der gegebenen Erklärung von מִקֶּדֶם wegfällt, nicht wohl entscheiden, es sei denn, daß sich das nach V. 10. f. daraus hervorgehende Gewässer, der Fluß Pischon und das angrenzende Land Chavilach zugleich dabei nachweisen ließe. Doch das bleibe hier dahin gestellt. Genug, daß, wo nicht aus der Benennung Eden, doch aus dem Namen Pischon und Chavilach und aus der ganzen Beschreibung V. 10—15 erhellt, daß der Verfasser sich eine ihm der Lage nach, wenigstens durch die Sage, genau bekannte Gegend als Wohnsitz des ersten Menschen dachte. Für die Frage über den Geist der Erzählung ist die geographische Bestimmung Edens ohne Gewicht. Daß aber Jehovah in dieser ihres Namens wegen doch immerhin noch als ausnehmend schön und angenehm zu denkenden Gegend gerade einen Garten (LXX. παράδεισος) oder einen mit einem Garten zu vergleichenden Bezirk (denn גַּן von גָּנַן, schützen, bezeichnet nicht selten auch einen nicht gerade umzäunten, sondern nur zum Aufenthalte bequemen Bezirk in der freien Natur, I. Mos. XIII. 10. Jes. LI. 3. Ezech. XXXI. 8. 9) zum Wohnsitze des Menschen bestimmte, ist ein neuer bedeutsamer Zug zu dem Gemälde von dem glückseligen Zustande unmittelbar nach der Erschaffung; denn späterhin nach bewiesenem Ungehorsam verurtheilte er ihn, unter Disteln und Dornen auf mühsam anzubauendem Felde zu leben, — und daraus läßt sich entnehmen, daß der Mensch Anfangs kein rauhes und ungestümes, sondern ein friedliches und sanftes Leben geführt habe. Wenn man aber noch mehr daraus folgert, namentlich, daß der Mensch ursprünglich ohne alle Beschäftigung nur seinem Vergnügen und bloß sinnlichem Vergnügen habe leben sollen, so geht man zu weit. Denn bei Erklärung der Stelle II.

15. ff. wird sich ergeben, daß seine eigentliche Bestimmung war, sich geistig zu vervollkommnen. Das läßt sich auch schon aus den unmittelbar vorangehenden Worten (V. 7) entnehmen. Denn wozu der göttliche Geist im Menschen und wozu die lebendige regsame Seele, wenn er nicht zu geistiger Thätigkeit bestimmt war? Doch man darf nur in das Innere des Gartens selbst hineinblicken, um das zu sehen. Denn es war ein Garten, worin nicht bloß Bäume des Vergnügens standen, sondern auch ein Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen (V. 9):

וַיַּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה כָּל־עֵץ נֶחְמָד לְמַרְאֶה
וְטוֹב לְמַאֲכָל וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגָּן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע׃

d. i. Und allerlei Bäume hatte Jehovah Elohim aus der Erde hervorsprossen lassen, lieblich anzuschauen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen.

Das sind die Worte; aber die Sache bedarf mancher durch die Exegese hervorgerufenen Mißverständnisse wegen noch gar sehr der Erläuterung. Hat es doch geschienen, als ob von Wunder- und Zauberbäumen die Rede sei. Unter dem Baume des Lebens und unter dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen hat man sich Bäume vorgestellt mit so kräftigen Früchten, daß man durch den einmaligen Genuß von dem einen unsterblich, durch den Genuß von dem andern dagegen auch bei der größten Unwissenheit, auf der Stelle weise geworden und zwar eben so weise, als Jehova selbst. Zudem soll der Baum des Lebens nicht bloß dem Menschen, sondern, wie Homers Ambrosia und Zoroasters Hom, auch höhern überirdischen Wesen, Elohim genannt, und sogar Jehovah selbst zur Erhaltung des Lebens gedient haben; von dem Erkenntnißbaume dagegen behauptet man, daß ihn Jehova, obgleich er ihn nach Cap. III. 3. gleichfalls (wie nach vorliegender

Stelle, wenn richtig gelesen wird, wenigstens den Baum des Lebens) mitten in den Garten setzte, nicht für den Menschen, sondern aus Furcht und Besorgniß, von diesem des Vorzugs der Weisheit beraubt zu werden, nur für sich selber und für die seligen Elohim bestimmt habe, indem es Jehovahs Neid und Mißfallen errege, wenn der Mensch das Gute und Böse erkenne (vergl. Buttmann's Mythol. I. S. 142. ff.; Bauers hebräische Mythol. I. S. 91., Jacobs academ. Reden I. S. 354.; überhaupt Winer's bibl. Realwörterbuch unter Eden). — In der That sonderbare Bäume! Aber sollte die Erzählung nicht eine andere Vorstellung davon geben?

Betrachten wir die Bäume zuvörderst miteinander im Zusammenhange! Es werden drei Arten unterschieden: 1. lieblich anzuschauende und mit wohlschmeckenden Früchten versehene Bäume; 2. der Baum des Lebens, und 3. der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen. Sollte diese Eintheilung selbst nicht schon verdienen, beachtet zu werden? Lieblich anzuschauende Bäume mit wohlschmeckenden Früchten könnte man auch angenehme Bäume oder Bäume des Vergnügens nennen; und wie sich aus der Unterscheidung dieser Bäume von dem Baume des Lebens schließen läßt, daß sich der Verfasser unter den Früchten des letztern etwas Aehnliches, als wir unter Lebensnahrung im Gegensatze von Genüssen für den Gaumen verstehen; d. i. blos nützliche oder stärkende und nahrhafte Früchte, wie sie zur Erhaltung des Lebens nöthig sind, gedacht habe: so läßt sich daraus, daß er von den Bäumen des Angenehmen oder Vergnügens auch den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen unterscheidet, wohl herleiten, daß er auch das Gute und Angenehme und eben so auch das Böse und Unangenehme von einander unterschieden habe. Dieses Resultat ist schon erfreulich; denn manche Philosophen haben es bis zu dieser Unterscheidung nicht gebracht. Doch Zweck und Wirksamkeit der Bäume ist dadurch noch nicht völlig klar geworden. Nur ahnt

man, Jehovah werde damit für alle Bedürfnisse des Menschen gesorgt haben und das auf eine ganz natürliche Weise. Wir werden sehen.

Die lieblich anzuschauenden und mit wohlschmeckenden Früchten versehenen Bäume erklären sich zuvörderst ganz von selbst. Denn daß sie in der That nur für den Menschen und zwar zu dem Zwecke bestimmt waren, ihm, insofern er für sinnliche Eindrücke empfänglich war, zum Vergnügen oder zur Empfindung des Angenehmen zu dienen und das auf eine ganz natürliche Weise, durch den Genuß ihrer Früchte und durch den Anblick ihres anmuthigen Aeußeren, erhellt, da von keinen andern Wesen die Rede ist, für die sie bestimmt sein könnten, in Verbindung mit der vorliegenden Stelle, in der sie nur als lieblich anzuschauende Bäume mit wohlschmeckenden Früchten beschrieben werden, theils daraus, daß späterhin, als er sich durch seinen Ungehorsam gegen Jehovah seines Glückes unwürdig gemacht hatte, im Gegensatze zu diesen Bäumen unangenehme Gewächse ohne herrlichen Wuchs und ohne wohlschmeckende Früchte, Mißgewächse, Unkraut und Dornen — vielleicht als Abarten oder Entartungen besserer Gewächse — zum Vorscheine traten. (II. 5. III. 18. vergl. Heft 24. S. 73. 74.), theils aus der Stelle II. 16., wonach sie dem Menschen wirklich zum Genusse angewiesen wurden. Bei diesen Bäumen des Vergnügens ist man also nicht berechtigt, an Wunder- und Zauberbäume oder an Bäume, woran sich auch Feen und Elohim ergötzt hätte, zu denken; nur ist man, da sie eigens zum Vergnügen des Menschen bestimmt waren, und da die Vegetation ursprünglich überhaupt vollkommen war (II. 5. 6.), wohl berechtigt anzunehmen, daß ihnen der Verfasser einen höhern Grad von Anmuth beigelegt habe, als der kränkelnden Vegetation späterer Zeit.

Aber der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen! Das sollen wirkliche Feenbäume sein.

Allein der Baum des Lebens ist nach der Erzählung selbst nichts weiter, als ein Baum, der ursprünglich die Stelle des in der Distel- und Dornenzeit so mühsam anzubauenden Getreides oder des daraus zu bereitenden Brodes vertrat (vergl. III. 17. ff.); ein Baum also oder eine Baumart, die den Menschen nicht, wie die Bäume des Vergnügens, mit Zucker und Chokolade, sondern, wie unser Brod und Gemüse, mit Lebensnahrung, die stärkend und nicht bloß für den Gaumen berechnet ist, versehen sollte. Doch das Getreide fand der Verfasser mangelhaft; er klagt über die Beschwerden des Ackerbaues (III. 17. ff.), und es muß auch erst mühsam entkörnt und zerrieben werden, ehe man etwas Genießbares daraus bereiten kann. Die ursprüngliche Lebensnahrung des ersten Menschen wird er sich also, da ja ursprünglich Alles vollkommen und der Mensch noch nicht zu mühsamer Anstrengung des Körpers bestimmt war (II. 5), von diesen Mängeln frei gedacht haben. Mithin hätte man sich den Baum des Lebens auch noch als einen Baum zu denken, der dem Menschen, dem Lieblinge Jehovah's, noch keine Nahrungssorgen und Mühe machte, der von selber und das ganze Jahr hindurch Früchte trug (Apokal. XXII. 2), so daß man, so oft man Hunger fühlte, nur hinzugehen und nur die Hand bloß auszustrecken brauchte, um schon davon nehmen und genießen zu können (Cap. III. 22); vielleicht auch einen Baum, der den jugendlich erschaffenen Leib des Menschen auch lebenslang bei jugendlichen Kräften erhielt, sei es nun, daß der Mensch fortwährend in dem Garten Edens verbleiben und also auch fortwährend von den Früchten dieser Baumart sich ernähren sollte, oder daß es, um zu einer überirdischen Vollendung und zur Heimath des Geistes zu gelangen (II. 7), nur einst erst der allmähligen Zerstörung und der völligen Verwesung (III. 17. 19) seines so vollkommen erschaffenen Leibes bedurfte (vergl. V. 24). Denn darüber gibt die Erzählung keine Auskunft und die Wirk-

samkeit des Baumes hängt davon nicht ab. Dieser hatte nur das ganze Jahr hindurch seine Früchte zu liefern und das konnte ihm bei dem saftvollen Boden der Erde (vergl. II. 6. 10), wobei selbst das Getreide stets grünte, blühete und körnte, ohne gegen den Winter abzusterben (vergl. II. 5. Heft 24. S. 66—72), nicht schwer fallen. — Sich aber noch mehr darunter vorzustellen, gibt die Erzählung nicht den mindesten Anlaß. Denn daß der Baum auch höhern überirdischen Wesen, Elohim genannt, und Jehovah selbst zur Erhaltung des Lebens gedient habe, ist eine Vorstellung, die man nur in höhern überirdischen Regionen, wo es nebelt, ergriffen hat. In der ganzen Erzählung kommt von diesen Elohim keine sichere Spur vor. Denn unter Elohim Cap. III. 1. 3. 5 ist offenbar gerade s. v. a. Jehovah Elohim II. 16 und Elohim Cap. I. 1. ff. zu verstehen, indem dasselbe Verbot, das nach Cap. II. 16 von Jehovah ausging, Cap. III. 1. 3 Elohim beigelegt wird (bekanntlich ist es eine Eigenthümlichkeit der mosaischen Schriften, andere redend eingeführte Personen den Namen Elohim statt Jehovah gebrauchen zu lassen); und wenn man Cap. III. 22 übersetzt: „Jehovah Elohim sprach: Siehe, der Mensch ist geworden, wie einer von uns, so daß er Gutes und Böses erkennt,“ so fragt sich zuvörderst, ob die Uebersetzung richtig sei, und wenn sie richtig sein sollte, ob sie das Dasein von äpfelessenden Elohim beweise. Daß es außer Jehovah auch noch andere überirdische Wesen gegeben habe, mag man immerhin daraus herleiten. Daraus folgt aber noch nicht, daß ihnen der Baum des Lebens auch zur Erhaltung des Lebens gedient habe. Der ganze Garten ist offenbar nur des Menschen wegen da (vergl. II. 8. 15. III. 23), mithin, sollte man denken, auch der Baum des Lebens. Mit Homer's Ambrosia hat es eine andere Bewandtniß. Diese wuchs nicht in Gärten, die von Zeus für den Menschen wären bestimmt gewesen. Auch sieht man nicht, warum der Baum des Lebens das Leben des

Menschen nur durch den einmaligen Genuß und für immer sollte erhalten haben. Die Stelle III. 22, 23, wo man nach den so eben angeführten Worten Jehovah's: „Siehe! der Mensch ist geworden, wie einer von uns, im Erkennen des Guten und Bösen" weiter zu übersetzen pflegt: „Und nun! damit er nicht auch seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens und esse und lebe in Ewigkeit, so trieb ihn Jehovah Elohim aus dem Garten, damit er das Feld baue," — diese Stelle kann das nicht beweisen. Denn abgesehen davon, daß לְעֹלָם nicht überall in alle Ewigkeit bedeutet (vergl. Gesen. unter עוֹלָם), so fragt sich auch noch, ob dort statt לְעֹלָם nicht vielmehr mit anderer Punctation לְעֶלֶם zu lesen sei. Denn alsdann ergibt sich, da עֶלֶם Jüngling (I. Sam. XVII. 56. XX. 22) und לְ nicht selten auch s. v. a. tanquam, als (II. Mos. XXI. 2. Hiob XVIII. 14. I. Sam. IV. 9. XVIII. 17 ꝛc. vergl. Gesen. unter לְ) bedeutet, ein Gedanke, der dem Zusammenhange noch angemessener sein wird, sei es nun, daß man die gewöhnliche obige Construction der Stelle beibehalte und mithin übersetze: „Und nun! damit er nicht (so ganz leicht mehr) seine Hand ausstrecke und nehme da vom Baume des Lebens und esse und lebe wie ein Jüngling (so leicht und sorgenfrei, wie ein Jüngling im Hause des Vaters), so trieb ihn Jehovah Elohim aus dem Garten, damit er (wie ein gebückter Landmann im Schweiße des Angesichts) das Land baue," oder daß man die Worte von וְעַתָּה bis לְעֶלֶם mit dem Vorhergehenden verbinde: „Und Jehovah sprach: „Siehe! der Mensch ist geworden, wie einer von uns im Erkennen des Guten und Bösen und zwar, auf daß er nicht (so ganz leicht mehr) seine Hand ausstrecke und nehme da vom Baume des Lebens und esse und lebe wie ein Jüngling: und so trieb ihn denn Jehovah Elohim aus dem Garten, damit er das Land baue." Denn bei dieser Punctation

liegt in der Stelle, wie man sie sonst auch construiren möge, die Voraussetzung, daß der Mensch ursprünglich ein jugendliches Leben geführt habe, und eben dieses wird auch sonst noch in der Erzählung im Gegensatze zu seinem nachherigen Landmannsleben als ein Hauptvorzug seines ursprünglichen Zustandes hervorgehoben (II. 7. cf. Clem. Alex. Coh. ad Gent. 11). Gesetzt aber auch, es sei dort nicht vom Verschwinden der seligen Jugendtage, sondern vom Verluste der ewigen Lebensdauer des Menschen die Rede: woraus folgt denn, daß diese nur von dem einmaligen Genusse abhängig gewesen sei? Sollte denn der Mensch trotz dem, daß ihn Jehovah zum unbeschränkten Genusse vom Baume des Lebens anwies (II. 16), nicht vorher schon, ehe er das Verbot (II. 17) übertrat, davon gekostet haben? Die Gattin sagt III. 3 ausdrücklich: „wir essen (vom Baume der Erkenntniß abgesehen) von allen Bäumen des Gartens," als ob sie wirklich schon recht oft auch vom Baume des Lebens genossen habe. Und wenn sie nach der Uebertretung des göttlichen Verbotes durch den einmaligen Genuß eines Apfels vom Baume des Lebens der angedroheten Strafe noch hätte entgehen können, warum nahm sie nicht sofort zu dem so nahe stehenden Lebensbaume ihre Zuflucht? Denn daß es ihr dazu nicht an Zeit gemangelt habe, erhellt aus III. 7. ff. So gewiß also die angedrohete Strafe wirklich eintreten sollte, wenn der Mensch das Verbot übertrat, so nothwendig ist es, anzunehmen, daß nicht der einmalige, sondern der von Zeit zu Zeit wiederholte Genuß vom Baume des Lebens das Leben des Menschen habe erhalten sollen, wie späterhin der wiederholte Genuß des Brodes: und bedarf es da noch magischer Kräfte, um des Baumes Wirksamkeit zu erklären? In jugendlicher Fülle erschaffen (II. 7), durch Jehovah's eigenen Hauch belebt (II. 7), von Leidenschaften noch nicht bestürmt (II. 25. III. 7. 10), durch den Biß der Schlange noch nicht gefährdet (III. 15), brauchte der Mensch nicht viel bessere

Fruchtbäume, um sein Leben zu erhalten, als noch jetzt in unsern Gärten und im Orient wachsen. Den Namen Baum des Lebens aber verdiente der Baum schon, wenn er dem Menschen, wie späterhin das Getreide, auch nur Lebensnahrung darbot, wie die Speisebäume der Alten esculus und φηγός (von φαγεῖν), im Gegensatze zu den Bäumen des Vergnügens: warum will man also ohne Noth und der Erzählung selbst zuwider noch mehr, als daß er ihm auch noch ganz besonders nahrhaftes und stärkendes Obst und das dazu noch Jahr aus Jahr ein zum täglichen Genusse, ohne auch nur der geringsten Pflege zu bedürfen, dargeboten habe? warum gerade Obst mit so ganz unnatürlichen Kräften und Obst, das auch Jehovah, der den Baum schuf, und andern unsichtbaren und geistigen Wesen, Elohim genannt, wovon in der Erzählung nicht die mindeste Spur vorkommt, zur Erhaltung des Lebens gedient habe? Aber dahin führt es, wenn man in der mosaischen Urgeschichte Hom und Ambrosia sucht, ohne dabei auch nur im geringsten mehr, als den bloßen Namen *Baum des Lebens* oder das Wörtchen חַיִּים, das indessen nicht selten auch s. v. a. victus oder *Lebensunterhalt* bedeutet (vergl. Gesen. unter חַי), in Betracht zu ziehen. Der mosaische Lebensbaum hat mit Zoroaster's Hom und Homer's Ambrosia nichts Anderes gemein, als daß er zur Erhaltung des Lebens — nur nicht zur Erhaltung göttlicher und überirdischer Wesen, sondern zur Erhaltung des Menschen — bestimmt war; wohl aber mag eine so natürliche Baumart, als unter dem mosaischen Lebensbaum zu denken ist, in späterer Zeit zur Entstehung der Hom- und Ambrosia-Sage Veranlassung gegeben haben. — So viel vom Baume des Lebens und von den Bäumen des Vergnügens.

Betrachten wir also nunmehr den *Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen!* Auch darunter hat man sich zuvörderst kein bloßes Symbol, sondern einen

wirklichen Baum — mit Obst (II. 17. III. 3. 6) mitten im Garten (III. 3) zu denken. Denn er wird in Verbindung mit andern wirklichen Bäumen und mitten in einer Localbeschreibung erwähnt, die offenbar nicht den Character einer symbolischen Darstellung oder eines Phantasiegemäldes an sich trägt. Aber was war sein Zweck? für wen war er bestimmt? und wie war er wirksam? — Wie der Baum des Lebens zur Erhaltung des Lebens und die Bäume des Vergnügens zum Vergnügen, so war auch der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen zuvörderst ohne Zweifel für Jemanden zur Erkenntniß des Guten und Bösen bestimmt, sei es nun für den Menschen oder für andere Wesen. Denn zu irgend einem Zwecke mußte er doch von Jehovah bestimmt sein und wäre er nicht zu dem angegebenen, sondern zu einem andern Zwecke gepflanzt, so würde er einen sprachwidrig gebildeten Namen führen. עֵת הָאָסֵף (I. Mos. XXIX. 7) bedeutet s. v. a. Zeit zum Sammeln, tempus colligendi; Goldwage heißt eine Wage, die zum Abwägen des Goldes, Hebebaum ein Baum, der zum Heben von Lasten bestimmt ist; und so verhält es sich mit allen Benennungen dieser Art. So versteht auch Herder unter dem Baume des Gehorsams, den er für den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen substituirt, nichts Anderes, als einen zum Gehorsam oder zur Aeußerung des Gehorsams bestimmten Baum. Aber was heißt es: Jemanden zur Erkenntniß des Guten und Bösen, לָדַעַת טוֹב וָרָע dienen? Das Wort טוֹב gebraucht der Hebräer gerade so, wie wir im gewöhnlichen Leben unser gut, bald in Beziehung auf das freie Handeln des Menschen zur Bezeichnung dessen, was er als freies Wesen auszuüben habe, damit es ihm wohlergehe, — und dafür galt ihm vermöge seiner theologischen Moral nur das, was Jehovah, der Schöpfer und Gesetzgeber der Welt, geboten habe, oder was dem Willen Jehovah's, der göttlichen

Weltordnung oder dem göttlichen Gesetze für das Handeln freier Wesen gemäß sei, so daß טוֹב ohne nähere Bestimmung eben so viel besagt, als טוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה, gut in den Augen Jehovah's, und gut handeln eben s. v. a. mit Gott (vor den Augen Jehovah's, auf Jehovah's Wegen) wandeln oder Jehovah's Stimme gehorchen oder Jehovah's Geboten und Gesetzen gemäß leben (vergl. V. Mos. VI. 17—18. XXX. 15. Ps. XXXVII. 27. ꝛc.); — bald auch zur Bezeichnung einer Eigenschaft oder Beschaffenheit an Personen oder Sachen und zwar von Jehovah zur Bezeichnung seines Wohlwollens (Ps. CXLV. 9), von einem Menschen bald in Ansehung seiner Gesinnung und Handlungsweise (zur Bezeichnung einer moralischen Eigenschaft) in der Bedeutung wohlwollend, fromm, gottesfürchtig, fröhlich (Pred. II. 26. I. Kön. VIII. 66. ꝛc. vergl. Gesen.), bald in Ansehung seines Aeußeren (zur Bezeichnung einer physischen Eigenschaft) in der Bedeutung schön und wohlgefällig (I. Mos. VI. 2. II. Mos. II. 2. vergl. טוֹב מַרְאֶה, *καλὸς τὸ εἶδος* I. Mos. XXIV. 16. Esth. II. 3. 7. ꝛc.); und bei Sachen endlich von Allem, was in seiner Art vollkommen, beglückend, zweckmäßig oder befriedigend ist (I. Mos. I. 4. 31. ꝛc.), daher bei Dingen, durch die man erfreut sein will, nicht selten auch für lieblich, schön oder angenehm (Ps. CXXXIII. 2. Hoh. Ld. I. 2. 3. ꝛc. vergl. טוֹב לְמַאֲכָל I. Mos. II. 9. III. 6). רָע bezeichnet in jeder Hinsicht das Gegentheil davon, wie unser böse; wird aber natürlich nicht von Jehovah gebraucht. Zur Erkenntniß des wirklich an Personen oder Sachen als Eigenschaft vorhandenen Guten oder Bösen oder zur Erkenntniß des Angenehmen und Unangenehmen konnte nun aber der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen nicht von Jehovah bestimmt sein. Denn zur Erkenntniß des Guten in diesem Sinne war das ganze Weltall und insbesondere waren dazu die Bäume des Vergnügens bestimmt, die der Verfasser ausdrücklich von dem Baume der Erkenntniß des

Guten und Bösen unterscheidet. Zudem konnte man, da ursprünglich alles gut war (I. Mos. I. 4. 31. II. 5. Weish. I. 14) unter und an dem wirklich Vorhandenen nichts Böses, sondern nur Gutes erkennen; der Baum aber war, wie sein Name sagt, nicht nur zur Erkenntniß des Guten, sondern auch des Bösen bestimmt. Es kann also nur von dem moralisch Guten und Bösen, das erst durch das Handeln freier Wesen verwirklicht wird, die Rede sein. Dieses aber kann nun wiederum auf doppelte Weise erkannt werden, einmal, ohne daß man es zuvor erst ausgeübt hätte, in der Idee, unmittelbar durch das göttliche Gesetz, sei es durch das Gesetz des Herzens (durch das Gewissen) oder durch ein besonderes noch von Jehovah kund gemachtes Gesetz (V. Mos. XXX. 14. 15. rc.); dann aber kann man es auch noch empirisch oder durch Ausübung desselben nach dem Handeln aus seinen Folgen kennen lernen *). Zu einer Erkenntniß der letztern Art

*) Die Unterscheidung dieser beiden Arten practischer Erkenntniß liegt sehr nahe. Sie tritt auch schon in der Sage von Prometheus und Epimetheus, Vorbedacht und Nachbedacht, zum Vorscheine (cf. Hesiod. Op. et D. 42. sqq.). Prometheus erkannte das Gute von vorne herein oder vor dem Handeln und galt daher als Vorbild der Weisheit; Epimetheus aber lernte es zu seinem eigenen Schaden erst nach dem Handeln aus der Erfahrung kennen (Hes. l. c. 89. *αὐτὰρ ὁ δεξάμενος, ὅτε δὴ κακὸν εἶχ᾽, ἐνόησε*) und dieses Verfahren galt als thöricht. Daher die sprichwörtlichen Redensarten: *μεταβουλεύεσθαι Ἐπιμηθέως ἔργον, οὐ Προμηθέως ἔστιν· Ἐπιμηθεῖ οὐκ ἔστι τὸ μέλειν, ἀλλὰ τὸ μεταμέλειν· Ἐπιμηθεὺς Προμηθέως καταδεέστερος.* So tadelt auch schon bei Homer Menelaos denjenigen, der sich erst durch die Erfahrung über das, was er zu thun und zu meiden habe, belehren lasse (Il. XVII. 32. *ῥεχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω*) und noch härter tadelt Juvenal dieses Verfahren Sat. XIII. 237: Quid fas atque nefas, tandem incipiunt sentire peractis criminibus. Daher werden auch als Töchter des Epimetheus *Πρόφασις*, die Entschuldigung und *Μεταμέλεια*, die Reue genannt, Schol. Pind. Pyth. V. 35. Buttmann u. a. haben die Sage von Prometheus, Epimetheus und Pandora ausführlich mit der mosaischen Erzählung verglichen. Wenn aber Buttmann in Prometheus die mosaische Schlange

konnte aber der Baum wiederum nicht von Jehovah bestimmt sein, indem eine solche die Ausübung oder Verwirklichung des Bösen voraussetzt, die gerade durch die vor dem Handeln schon aus Jehovah's Gesetz zu schöpfende Erkenntniß des Guten und Bösen verhütet werden soll. Fassen wir also alles, was sich aus dem Gesagten ergibt, zusammen, so konnte der Baum zu nichts Anderem bestimmt sein, als daß er Jemanden vor dem Handeln oder ohne daß dieser das Böse zuvor erst ausgeübt hätte, zur Erkenntniß dessen diene, was er zu thun und zu meiden habe, damit es ihm wohlergehe, oder, was nach hebräischem Sprachgebrauche dasselbe ist, zur Erkenntniß dessen, was Jehovah's Willen oder dem göttlichen Gesetze für das Handeln freier Wesen gemäß und nicht gemäß sei. Für sich selbst konnte nun Jehovah diesen Baum zu diesem Zwecke nicht gepflanzt haben, indem ja sein Wille selbst schon die Richtschnur alles Guten und Bösen ist. Daß er ihn aber für andere überirdische Wesen, Elohim genannt, zu diesem Zwecke gepflanzt habe, ist eben so wenig annehmbar. Denn nirgendwo wird dieses in der Erzählung angedeutet, ja nicht einmal das Dasein solcher Wesen. Es bleibt also nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen eben so, wie die übrigen Bäume und überhaupt der ganze Garten (II. 8. 15. III. 23), für den Menschen bestimmt gewesen sei und zwar zu dem angegebenen Zwecke, daß er ihm vor dem Handeln oder ohne daß er das Böse

---

wiederfindet, so ist das ein Mißgriff. Adam vereinigt beide Personen in sich, die des Prometheus sowohl, als die des Epimetheus. Anfangs war er, wie sich weiterhin ergeben wird, eine Art Prometheus, der das Gute und Böse vor dem Handeln gleichsam prophetisch erkannte; nachher aber handelte er wie Epimetheus, indem er das Böse ausübte, um es mit offenen Augen kennen zu lernen, aber nur durch Schaden klug wurde, und daher reuevoll zu Entschuldigungen seine Zuflucht nahm (vergl. III. 10. 12). Uebrigens versteht es sich von selbst, daß die hebräische Moral wesentlich von der griechischen verschieden ist.

erst ausübe, zur Erkenntniß dessen, was er als freies Wesen zu thun und zu meiden habe, damit es ihm wohlergehe, oder w. d. i. zur Erkenntniß dessen, was Jehovah's Willen oder dem göttlichen Gesetze für sein Handeln gemäß und nicht gemäß sei, diene. Da nun Jehovah den Stellen II. 17. III. 3 zufolge dem Menschen das Verbot gab, von den Früchten dieses Baumes zu genießen, indem der Genuß davon seinen Tod herbeiführen werde, und da aus der Stelle III. 17 erhellt, daß ihm dieses Verbot lediglich zur Richtschnur seines freien Handelns oder als ein Verbot, das ihm in Ansehung der Baumfrüchte die Pflicht des Gehorsams gegen Jehovah auferlegen sollte, gegeben sei, indem Jehovah dieser Stelle zufolge den Menschen nach Uebertretung des Verbotes lediglich seines Ungehorsams wegen bestrafte: so sollte man denken, daß der Baum dem Menschen gerade durch dieses Verbot oder dadurch, daß er beständig als Denkmal dieses Verbotes vor seinen Augen stand, also auf die natürlichste Weise von der Welt, gerade so, wie späterhin dem Hebräer die zwei steinernen Gesetztafeln mit ihren Geboten und Verboten, zur Erkenntniß des Guten und Bösen habe dienen sollen. Denn gerade durch jenes Verbot erkannte ja der Mensch schon in einem bestimmten Falle, was Jehovah's Willen gemäß und nicht gemäß sei oder was er als frei handelndes Wesen zu thun und zu meiden habe, damit es ihm wohlergehe und damit erkannte er auch nach heutigem und nach hebräischem Sprachgebrauche, was gut und böse sei; er erkannte den Gehorsam gegen Jehovah als gut und den Ungehorsam als böse; der Baum aber stand fortwährend als Denkmal dieses Verbotes vor seinen Augen und erinnerte ihn somit auch fortwährend an das Gute und Böse und durch diese Erinnerung diente er ihm — zwar nicht zur ersten Hervorbringung der Erkenntniß des Guten und Bösen oder zur Hervorbringung der dazu erforderlichen Kraft, aber doch gerade so, wie die mosaischen Gesetztafeln dem Hebräer (vergl. II. Mos. XIII. 9. V. Mos.

VI. 8. XI. 18. Sprichw. III. 3. ff.) zur beständigen Erneuerung und Belebung der unmittelbar und ein für allemal mit der dazu erforderlichen Kraft von Jehovah erhaltenen Erkenntniß (wie ja auch der Baum des Lebens das Leben des Menschen nicht hervorbringen, sondern nur erhalten sollte), — also doch immerhin, wie die beiden Gesetztafeln, zur Erkenntniß des Guten und Bösen und zwar vor dem Handeln, ohne daß er das Böse erst ausgeübt hätte. Freilich konnte er bei diesem Verbote, das ihm den Genuß selbst als böse bezeichnete, seine unmittelbar von Jehovah erhaltene Erkenntniß des Guten und Bösen auch noch durch den Genuß selbst prüfen oder durch Ausübung des Bösen das Böse aus seinen Folgen, die ihm Jehovah nach Kap. II. 17. III. 3 vorhergesagt hatte, kennen lernen und dadurch wiederum den Werth des Guten; allein es versteht sich von selbst, daß der Baum zu dieser empirischen Erkenntniß, zur empirischen Erkenntniß des Bösen, nicht von Jehovah gepflanzt und also auch nicht nach derselben benannt sein konnte.

Die aufgestellte Erklärung von dem Zwecke und von der Wirksamkeit des Baumes der Erkenntniß des Guten und Bösen ist so natürlich und ergibt sich so folgerichtig, daß es kaum nöthig scheinen könnte, noch mehr darüber zu sagen. Allein die moderne Exegese hat aus dem Verbote, von den Früchten dieses Baumes zu genießen, manches gefolgert, was nicht damit in Einklang steht. Zur Rechtfertigung unserer Erklärung ist also noch zu zeigen, daß die entgegengesetzten Folgerungen unstatthaft sind. Man hat nämlich aus dem Verbote in der vorgeblich durch die Stellen III. 4. 5 und III. 23 gerechtfertigten Voraussetzung, daß der Baum dem Menschen nur durch den Genuß seiner Früchte zur Erkenntniß des Guten und Bösen habe dienlich sein können, gefolgert, Jehovah habe den Baum nicht für den Menschen, sondern für sich selbst und für andere überirdische Wesen gepflanzt, indem der Mensch ursprünglich gar nicht erkannt habe, und auch

nie habe erkennen sollen, was gut und böse sei, oder um mit Rosenmüller zu reden, indem der Mensch nie habe erkennen sollen, was er zu thun und zu meiden habe! Ja man hat daraus noch so vieles Andere gefolgert, daß endlich das Paradies aufgehört hat, Paradies zu sein. Schiller folgerte daraus, daß der Mensch nach der mosaischen Vorstellung ursprünglich ganz thierähnlich gewesen sei. Die Vorsehung, behauptet er, habe den Menschen an dem Leitbande des Instincts, woran sie noch jetzt das vernunftlose Thier leite, ins Leben eingeführt, und eben dieser Instinct sei es gewesen, der ihm den Baum der Erkenntniß verboten habe, damit er nämlich in wohllüstiger Ruhe, blindlings seiner Begierde folgend, ohne sich geistig und körperlich anzustrengen, als das glücklichste aller Thiere, eine ewige Kindheit verleben möge; der vermeintliche Ungehorsam gegen jenes göttliche Verbot sei daher nichts Anderes, als ein Abfall von seinem Instincte, erste Aeußerung seiner Selbstthätigkeit, erstes Wagestück seiner Vernunft, erster Anfang seines moralischen Daseins. Möge auch immerhin das moralische Uebel dadurch in die Welt gekommen sein, so sei dadurch doch auch zugleich das moralische Gute darin möglich geworden; jener vermeintliche Ungehorsam gegen Jehovah sei daher ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der ganzen Menschengeschichte, ein Riesenschritt, wodurch sich der Mensch aus dem Paradiese der Unwissenheit und Knechtschaft zu einem Paradiese der Freiheit und Erkenntniß hinaufgearbeitet habe, wodurch er zuerst auf die Leiter getreten sei, die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen werde. Die Erfindung des Ackerbaues und anderer Künste sei die erste Folge der erworbenen Erkenntniß gewesen, und zu edel für das Paradies habe es der Mensch im Besitze der himmlischen Weisheit verlassen. Das sind Schiller's Folgerungen aus seiner Ansicht vom Baume der Erkennt-

niß *); und über eben diese Phraseologie bemerkt Rosenmüller in seinen Scholien zu Gen. III. 23: „Commutationem conditionis primorum hominum ad Mosaici philosophematis rationem nemo melius pulchriusque exposuit Fr. Schillero.“ Aehnliche Folgerungen hat auch Buttmann vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen entlehnt (vgl. Mythol. I. S. 142). Er suchte sich zu erklären, weshalb denn Jehovah dem Menschen das Verbot, von diesem Baume zu genießen, gegeben habe, und gelangte zu dem Resultate, daß er es aus Eifersucht und Besorgniß, von dem Menschen des Vorzugs der Weisheit beraubt zu werden, gethan habe; denn Gott allein sei mit den übrigen Elohim unsterblich und weise zugleich; indem er mit diesen sowohl vom Baume des Lebens, als auch vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen oder, wie er ihn nennt, vom Baume der Weisheit genossen habe; der Mensch aber habe zwar auch unsterblich sein sollen, aber ohne Kenntniß, damit er nämlich nicht völlig göttergleich werden möge. Hinc illae lacrimae! Jehovah zürne dem Menschen der geraubten Weisheit, wie Zeus dem Prometheus des geraubten Feuers wegen. Derselben Ansicht ist außer vielen andern, die Winer im bibl. Realwörterbuch unter Idee anführt, auch Jacobs in seinen academischen Reden und Abhandlungen, Th. I. S. 354 und Hegel in seiner Philosophie der Geschichte S. 333. Uebrigens ist sie nicht so neu, als man nach Jacobs wohl schließen sollte. Den Ophiten, einer gnostischen Secte des ersten und zweiten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung gebührt schon der Ruhm, den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen als einen Baum der Nicht-Erkenntniß (*δένδρον τοῦ μὴ γιγνώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν*) aufgefaßt zu haben. Diese verehrten nämlich

*) Vergl. Schiller's Erörterung: „Ueber die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde. Uebergang des Menschen zur Freiheit und Humanität“ — in seinen kleinern prosaischen Schriften, sämmtliche Werke. Bd. 16.

auf den Grund der mosaischen Erzählung die Schlange, ὄφις, von der sie ihren Namen tragen, als ein Thier, dem das Menschengeschlecht alle Weisheit und Klugheit zu verdanken habe (cf. Epiphan. contr. Haer. XXXVII. 5. Augustin. de Haeres. XVII. p. 51. Theodor. Haeret. Fab. I. 14), und waren mithin ebenfalls der Ansicht, der Mensch habe Anfangs gar nicht erkannt und auch nie erkennen sollen, was gut und böse sei, bis ihn die Schlange endlich zum Genusse von dem verbotenen Baume verleitet habe. Auch Rabbi Onkelos und der Kaiser Julian müssen dieser Ansicht gewesen sein; denn jener deutet an, daß der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen seinen Namen deshalb führe, weil derjenige, der davon genossen habe, zur Fähigkeit gelangt sei, das Gute und Böse zu erkennen; und Julians Ansicht zufolge, die Cyrill bestreitet, hätte Gott dem Menschen die Weisung geben müssen, recht viel von den Früchten dieses Baumes zu genießen, um sich in der Erkenntniß des Guten und Bösen zu vervollkommnen, wenn er sie schon besaß, und sie zu erhalten, wenn er sie nicht besaß. Die Pelagianer ferner und die Socinianer sollen geradezu gelehrt haben, daß der Mensch vor dem Genusse von dem verbotenen Baume ganz unwissend und stumpfsinnig gewesen sei (Fabritius Cod. Pseudepigr. p. 9); und vielleicht bekannte sich auch Mephistopheles, der seinem Schüler die Worte: „Eritis sicut deus, scientes bonum et malum" zu erwägen gab, zur Lehre der Ophiten!

Aber wie nun? Sollte denn Jehovah wirklich den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen in den Garten so offen hin vor des Menschen Antlitz gepflanzt haben, ohne daß er diesem irgendwie zu dieser Erkenntniß hätte dienlich sein sollen? Also handeln heißt doch mit andern Worten nur, Jemanden auf ein Reitpferd setzen, damit er nicht reiten möge. So pflegt Jehovah sonst nicht zu handeln und die Annahme, daß er hier wirklich so gehandelt habe, verwickelt in unzählige Schwierigkeiten und Wi-

derspräche. Der Mensch wäre nach dieser Annahme, wenigstens nach Schiller und Buttmann, die den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen als einen Baum jeder Erkenntniß oder als einen Baum der Weisheit überhaupt auffassen, ursprünglich ganz thierähnlich gewesen und doch wurde er nach I. Mos. I. 27. V. 1. IX. 6. Ps. VIII. 6. Weish. II. 23. Sir. XVII. 3. nicht thierähnlich, sondern gottähnlich erschaffen; nach Sir. XVII. 5. 6. erhielt er gleich bei seiner Erschaffung von Gott Verstand und Vernunft und Erkenntniß des Guten und Bösen; und nach der vorliegenden Erzählung II. 7. ging sein Geist von Jehovahs eigenem Geist und Odem aus; sollte er denn trotz dieses göttlichen Hauches so unwissend und stumpfsinnig, wie ein Orangoutang, gewesen sein? Die Erzählung lehrt geradezu das Gegentheil. Denn daß er in der That auch vor dem Genusse von dem verbotenen Baume schon mit Intelligenz begabt gewesen sei, geht doch wahrlich ganz unzweideutig aus seiner Spracherfindung (II. 19. 20.), aus seiner Aeußerung beim Anblicke seiner Gattin (II. 23.) und aus seiner Fähigkeit, ein ihm gegebenes Verbot zu verstehen (II. 17. III. 3.), hervor; und daß seine Intelligenz auch nicht so ganz gering gewesen sei, erhellt aus II. 7, einer Stelle, wonach er als eine höchst lebendige Seele ins Dasein gerufen wurde. Auch verräth er nicht im mindesten, daß er nach dem Genusse auch nur weiser und klüger, oder, was nach Buttmann der Fall gewesen sein müßte, Jehovah, von dem er sich doch so geduldig vertreiben ließ (III. 24), an Einsicht vollkommen gleich geworden sei. Daß dieses aus den Worten der Schlange III. 4. 5 und aus der Stelle III. 22 nicht folge, sollte jedem fühlbar sein und wird bald noch besonders nachgewiesen werden. Nach den Thatsachen selbst aber zu schließen, erkennt er nach dem Genusse nichts weiter, als daß er nackt sei (III. 7) und darin findet Eva so wenig einen Fortschritt ihrer Erkenntniß, daß sie III. 13 ganz offen gesteht, sie sei von der Schlange ge-

täuscht worden (נָשָׁא). Auch verräth Adam's Furchtsamkeit (III. 9) eine früher nicht gekannte Geistesschwäche und der Ackerbau, womit er sich nachdem beschäftigt (III. 17. ff.), ist nicht, wie die Erfindung der Sprache eine freie Erfindung seines Geistes, sondern nur ein aus Noth ergriffenes Mittel, um sein Leben zu erhalten. Mit Einem Worte, er ist nach dem Genusse nur ein furchtsamer Landmann, der mehr für seinen Körper, als für seinen Geist sorgt; dagegen war er Anfangs von Jehovah's eigenem Hauche durchdrungen eine höchst lebendige Seele, von großer Wißbegierde (III. 5. 6) und eine Art von Philosoph, Philolog und Naturforscher, indem er die Vögel des Himmels und die Thiere des Feldes beobachtete, ihnen naturgemäße Namen gab und somit aus freiem Antriebe seines Geistes die Sprache erfand, wodurch sich gerade am auffallendsten die geistige Kraft des Menschen kund gibt. Wer sahe nicht, daß der Mensch nach der mosaischen Darstellung auch in geistiger Hinsicht bei weitem vollkommener vor, als nach dem Genusse von dem verbotenen Baume gewesen sei? Und darf man da noch behaupten, daß es Jehovah mißfällig sei, wenn der Mensch Intelligenz besitze? Ist es nicht Jehovah selbst, der sie ihm verlieh? Und selbst die geistige Weiterbildung des Menschen muß Jehovah sehr wohlgefällig gewesen sein; denn er selbst begünstigte sie, indem er die Ausbildung der Sprache begünstigte (II. 19. 20). — Aber vielleicht fehlte dem Menschen ursprünglich nicht gerade all und jede, sondern nur die Erkenntniß des Guten und Bösen und vielleicht war es nur diese, die ihm Jehovah nicht vergönnte. Auch diese Annahme verwickelt in unzählige Schwierigkeiten und Widersprüche. Sagt doch der Sirachide XVII. 5. 6 ausdrücklich, daß Gott dem ersten Menschen gleich bei der Erschaffung Verstand und Vernunft und Erkenntniß des Guten und Bösen verliehen habe; Salomo war Jehovah nach I. Kön. III. 9 gerade deshalb wohlgefällig, weil er ihn nicht um Ehre und Reichthum, sondern um Erkenntniß des Guten

und Bösen hat; und überhaupt ist es Lehre des ganzen a. T., daß Jehovah diese Erkenntniß dem Menschen nicht nur nicht mißgönne, sondern sie ihm selber mitgetheilt habe, nämlich durch sein Gesetz, und das noch gar auf eine doppelte Weise, einmal, indem er ihm dieses Gesetz ins Herz, und zweitens, indem er es in zwei steinerne Tafeln geschrieben habe. Denn Gutes und Böses erkennen ist ja nach hebräischem Sprachgebrauche, wie oben nachgewiesen worden, und nach jeder theologischen Moral nichts Anderes, als erkennen, was Gott, der Schöpfer und Gesetzgeber der Welt, geboten und verboten habe und das erkannte ja der Hebräer unmittelbar durch das ihm von Jehovah selbst verliehene Gesetz. Man muß also selbst nicht wissen, was gut und böse sei, oder diese Begriffe mit andern verwechseln, wovon sie der Hebräer sehr genau unterschied, wenn man da noch behaupten kann, daß es Jehovah mißfällig sei, wenn der Mensch diese Erkenntniß besitze. Nur eins ist Jehovah nach hebräischer Lehre mißfällig, dieses nämlich, wenn der Mensch trotz dem, daß ihm Jehovah diese Erkenntniß so leicht gemacht hat, das Gute und Böse doch nicht erkennt oder doch nicht so, wie es bei einer Erkenntniß, die für sein Handeln fruchtbar sein und diesen Namen verdienen soll, durchaus erforderlich ist, d. i. wenn er nicht von vorn herein oder vor dem Handeln erkennt, was er zu thun und zu meiden habe, sondern erst nach dem Handeln durch Ausübung des Bösen zu seinem eigenen Schaden kennen lernt, was er hätte thun und meiden sollen. Und diese bloß empirische Erkenntniß ist Jehovah mißfällig, nicht als ob er sie dem Menschen mißgönnte oder ihn deshalb beneide, sondern einzig und allein, weil es thöricht ist, sich erst durch Ausübung des Bösen und durch die Empfindung der übeln Folgen des Bösen über das Gute und Böse belehren zu lassen, und weil der Mensch als vernünftiges Wesen eine bessere Erkenntniß des Guten und Bösen besitzen soll. Er soll nicht durch Schaden klug werden, sondern vielmehr

von vorne herein oder vor dem Handeln schon erkennen, was gut und böse sei, um sich vor den übeln Folgen des Bösen hüten und durch den rechten Gebrauch seiner Freiheit zur Erhöhung seines eigenen Wohles seine Liebe und seinen Gehorsam gegen Jehovah an den Tag legen zu können. Und gerade zu diesem Zwecke hat ihm Jehovah Vernunft und Gewissen und außerdem auch noch ein geschriebenes Gesetz verliehen (V. Mos. XXX. 14. 15. VI. 17. 18. II. Mos. XX. 1.), und darin, daß man dieses Gesetz kennt und danach handelt, besteht die wahre Weisheit des Menschen (V. Mos. IV. 6. Hiob XVIII. 28. Ps. CXIX. ꝛc.). Denn durch die Erfahrung lernt er, da Gott die Welt so eingerichtet hat, daß gute und böse Handlungen auch von entsprechenden Folgen begleitet sind (III. Mos. XXVI. 3 ff. V. Mos. XXVIII. 1. ff. Pred. VIII. 5. ff. Ps. LII. 13. ꝛc.), wenn auch nicht gleich auf der Stelle, doch sobald er alle Folgen des Ausgeübten gekostet hat, nichts anderes als gut und nichts anderes als böse erkennen, als was er vorher schon durch die Stimme des Herzens oder aus dem göttlichen Gesetze als gut oder böse erkannte oder doch erkennen konnte, zieht sich aber, wenn er das Böse ausübt, zugleich alles Uebel zu, womit Gott das Böse bestraft. Solch eine durch Ausübung des Bösen erworbene empirische Erkenntniß über den Werth des Guten und Bösen beehrt auch der Hebräer selten oder gar nicht mit diesem Namen. In der Regel wenigstens ist unter Erkenntniß des Guten und Bösen u. dergl. eine dem Handeln vorhergehende, aus Jehovah's geschöpfte und Jehovah mithin wohlgefällige Erkenntniß des Guten und Bösen zu verstehen. Daß dieses Sir. XVII. 5. 6. der Fall sei, wo bemerkt wird, daß Gott gleich dem ersten Menschen Verstand und Vernunft und Erkenntniß des Guten und Bösen verliehen habe, versteht sich von selbst. Und wenn Salomo I. Kön. III. 9. zu Jehovah um Erkenntniß des Guten und Bösen fleht, um das Richteramt über sein Volk gehörig verwalten zu kön-

nen, so meinte er damit gewiß nicht eine erst durch Ausübung des Bösen und Guten aus der Erfahrung zu schöpfende Erkenntniß, sondern nur eine erweiterte Vernunft-Erkenntniß oder eine deutlichere Einsicht in das mosaische Gesetz, das auch dazu dienen sollte, um die Handlungen Anderer danach zu beurtheilen. Eben daran dachte auch wohl Barsillai (II. Sam. XIX. 35), als er den Antrag Davids, in seinen Rath einzutreten, mit der Bemerkung ablehnte, daß er vor Altersschwäche nicht mehr zu erkennen vermöge, was gut und böse sei. Wenigstens ist kein Grund vorhanden dem guten frommen Barsillai hier den Gedanken an eine auch durch Ausübung des Bösen erworbene oder noch zu erwerbende Erkenntniß zuzumuthen. Und wenn es Jes. VII. 15. von einem Knaben heißt: „Butter und Honig wird er essen, bis er wisse, Gutes zu erwählen und Böses zu verwerfen," so ist dort nach den Ausdrücken wählen und verwerfen zu schließen, gleichfalls nur von einer dem Handeln vorhergehenden, entweder aus dem Gesetze des Herzens oder aus dem Religions-Unterrichte zu schöpfenden Erkenntniß des Guten und Bösen die Rede. Nur V. Mos. I. 39., wo Jehovah die ungehorsamen Israeliten in der arabischen Wüste, indem er sie mit ihren unschuldigen Kindern in Gegensatz stellt, anredet: „Eure Kinder, von denen ihr sagtet, sie werden zur Beute werden und eure Söhne, welche des Tages noch nicht Gutes und Böses erkennen, die sollen hineinkommen (in das versprochene Land) und diesen will ich es geben," hier könnte es allerdings zweifelhaft scheinen, was für eine Erkenntniß gemeint sei, und diese Stelle ist es auch, auf die man sich beruft, um zu beweisen, daß Jehovah nach hebräischem Glauben all und jede Erkenntniß des Guten und Bösen bei dem Menschen mißfällig sei. Allein wenn hier auch von einer Jehovah mißfälliger Erkenntniß des Guten und Bösen die Rede wäre, so würde noch keineswegs daraus folgen, daß Jehovah nach hebräischem Glauben all' und jede Erkenntniß des Guten und Bösen bei dem Men-

schen mißfällig sei; es würde daraus nur folgen, daß hier keine andere, als eine durch Ausübung des Bösen erworbene Erkenntniß gemeint sein könne. Allein es fragt sich gar, ob nicht auch hier von einer Jehovah wohlgefälligen Erkenntniß die Rede und der Sinn der Stelle dieser sei: „Euere Kinder, von denen ihr sagtet, sie werden zur Beute werden und euere Söhne, die des Tages noch nicht einmal Gutes und Böses erkennen, wie ihr es durch mein am Berge Sinai erhaltenes Gesetz kennen gelernt habt, diese sollen hineinkommen und diesen will ich es geben." Denn jene israelitischen Väter waren Jehovah dem Zusammenhange der ganzen Rede zufolge nur deshalb mißfällig, weil sie böse waren; böse aber waren sie nicht deshalb schon, weil sie Gutes und Böses erkannten; — hatten sie doch diese Erkenntniß von Jehovah selbst erhalten, — sondern deshalb, weil sie der Erkenntniß, die ihnen Jehovah verliehen hatte, freiwillig und wissentlich zuwider handelten (V. 18. ff.). Caleb und Josua machten nach V. 36. 38. eine Ausnahme; sie erkannten das Gute und Böse gleichfalls, handelten aber auch danach und deshalb liebte sie Jehovah. Die Söhne jener Israeliten dagegen waren freilich, so lange sie das Gute und Böse noch nicht deutlich als solches erkannten, und also auch nicht gegen diese Erkenntniß handeln konnten, noch unschuldig oder schuldlos, aber auch nicht mehr, als schuldlos, d. i. noch keineswegs gut. Daß sie aber durch Ausübung des Guten und durch Vermeidung des Bösen auch, wie Josua und Caleb wirklich gut werden und mithin, was dazu unumgänglich nothwendig war, das Gute und Böse dereinst auch noch, wie diese und wie ihre Väter — versteht sich auf die rechte Weise, durch Jehovahs Gesetz — erkennen sollten, liegt in der Natur der Sache und geht ja auch selbst aus den Worten Jehovahs: „die des Tages noch nicht Gutes und Böses erkennen" hervor. Freilich trat dann mit der Erkenntniß des Guten und Bösen auch die Möglichkeit für sie ein, böse zu werden; aber diese Mög-

lichkeit mußte da sein, wenn es ihnen auch möglich sein sollte, gut zu sein. Doch gesetzt auch, es sei hier von einer Jehovah mißfälligen d. i. von einer durch Ausübung des Bösen erworbenen Erkenntniß des Guten und Bösen die Rede, so erhellt doch aus den übrigen angeführten Stellen und aus dem, was der Hebräer unter gut und böse verstand, daß er auch eine Jehovah wohlgefällige Erkenntniß des Guten und Bösen gekannt und diese auch in der Regel durch den Ausdruck Erkenntniß des Guten und Bösen bezeichnet habe, eine nämlich unmittelbar aus Jehovah's Gesetz geschöpfte Erkenntniß des Guten und Bösen. Man setzt mithin den Verfasser vorliegender Erzählung mit allen übrigen Schriften des a. T. in Widerspruch, wenn man ihm den Gedanken zumuthet, daß Jehovah den Menschen ohne alle Erkenntniß des Guten und Bösen erschaffen und ihm durch das Verbot, von den Früchten des danach benannten Baumes zu genießen, diese Erkenntniß selbst und zwar all und jede Erkenntniß des Guten und Bösen versagt habe. Noch weniger ist es Lehre des a. T., daß Jehovah vor dem Menschen besorgt und eifersüchtig auf ihn sei. Denn daß ihm, wie Buttmann ohne irgend eine Stelle anzuführen, vorgiebt, hie und da in der That Eifersucht beigelegt werde, wird nicht Jedem einleuchten. Stellen, wie I. Mos. VI. 3. XI. 6., wo Jehovah den Hochmuth der Menschen züchtigt, beweisen nur, daß er gerecht und strenge, nicht aber, daß er, im gewöhnlichen Sinne des Worts, eifersüchtig sei; und eben dieses lehnt auch die bekannte Stelle V. Mos. IV. 24., wo קַנָּא keineswegs s. v. a. eifersüchtig, sondern nur s. v. a. gerecht und strenge bedeutet: „denn Jehovah, dein Gott, ist ein verzehrend Feuer und ein eifriger d. i. gerechter und strenger Gott." Griechische Schriftsteller reden allerdings zuweilen von Neid und Eifersucht der Götter in einem andern Sinne (cf. Herodt. I. 32. III. 40. *τὸ θεῖον φθονερόν*); aber daraus folgt nicht, daß auch der Hebräer so niedrig von Jehova gedacht habe. Hebräische

Lehre ist es, daß Jehovah den Menschen liebe und ihn in seiner Weise auf die höchste Stufe der Vollkommenheit erhoben habe. Vgl. Ps. VIII. 6.: „Du ließest ihn wenig entbehren vor der Gottheit und mit Ruhm und Herrlichkeit schmücktest du ihn (den Menschen); du lässest ihn herrschen über die Werke deiner Hand; alles hast du unter seine Füße gelegt.“ Ueber Eifersucht und bange Besorgnisse ist Jehovah, der Schöpfer des Weltalls weit erhaben. Jede Zeile des a. T. lehrt das; das lehrt schon der Name Jehovah (II. Mos. III. 14.) und das lehrt auch die vorliegende Erzählung. Wenn Zeus auf den emporstrebenden Menschen eifersüchtig ist, so darf das nicht befremden. Nach hellenischem Glauben hatte nicht Zeus selber das Menschengeschlecht gebildet, das ihm Eifersucht und Sorgen einflößte, sondern Prometheus; Jehovah aber rief den Menschen selbst ins Dasein (II. 7) und auf sein eigenes Geschöpf sollte er mit Eifersucht und banger Besorgniß herabgeblickt haben? Er liebt den Menschen; das sieht man aus allem, was er seinetwegen hervorbringt (II. 5. ff.) und besonders daraus, daß er ihm seinen eigenen Hauch mittheilt (II. 7); wie kann da noch von Eifersucht und Mißgunst die Rede sein? Daß er aber den Baum der Erkenntniß nach der Ansicht des Verfassers nicht für den Menschen, sondern für sich selbst in den Garten gepflanzt habe, um Weisheit davon einzusaugen, womit will man das beweisen? Besaß denn der Baum vielleicht Kräfte, die ihm Jehovah nicht selber erst verliehen hatte? Und wenn niemand anders der Weisheit, die sich vergeblich durch den Genuß seiner Früchte gewinnen ließ, theilhaft werden sollte; warum pflanzte er ihn mitten in den Garten so offen hin vor des Menschen Antlitz und nicht vielmehr auf eine Insel des Oceans, wo er nicht ausgespäht werden konnte? Zeus, der den Menschen das Feuer nicht gönnte, hütete sich wohl, einen Funken davon auf die Erde fallen zu lassen: und Jehovah hätte bei seiner Besorgniß vor Entwendung so wenig Vor-

sicht gebraucht? War aber der Baum für den Menschen bestimmt, so sollte er ihm ohne Zweifel auch wirklich zur Erkenntniß des Guten und Bösen dienen. Denn einen Baum, der ihm bloß dazu dienen konnte, aber nicht sollte, Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen zu nennen, ist eben so seltsam, als wenn man eine zum Abwägen von großen Lasten bestimmte Wage nicht Lastwage, sondern, weil es doch auch möglich sei, Gold darauf zu wägen, Goldwage nennen wollte, ohne sie doch je zu diesem Behufe zu gebrauchen. Der Sprachgebrauch kennt solche Namen nicht. Freilich verbot Jehovah dem Menschen, von den Früchten des Baumes zu genießen; aber muß denn das Verbot, von den Früchten des Baumes der Erkenntniß des Guten und Bösen zu genießen (III. 3), gerade ein Verbot dieser Erkenntniß selbst und ein zur Beeinträchtigung des Menschen gegebenes Verbot sein? Konnte der Baum dem Menschen nicht auch ohne den Genuß seiner Früchte zur Erkenntniß des Guten und Bösen dienen? Daß der Mensch auch ohne den Genuß schon im Besitze einer Erkenntniß dieser Art müsse gewesen sein, folgt doch wahrlich schon aus seiner Fähigkeit, das ihm gegebene Verbot für sich verpflichtend zu finden (III. 3), aus seiner Strafbarkeit nach Uebertretung desselben (III. 17. ff.; vergl. Röm. VII. 7), und wenn man nur weiß, was gut und böse ist, schon unmittelbar aus dem Verbote selbst. Denn gerade durch dieses Verbot erkannte ja der Mensch vor allem Handeln und ein für allemal in einem bestimmten Falle, was in diesem Falle Jehovah's Willen gemäß und nicht gemäß sei, und damit erkannte er auch nach hebräischem und nach heutigem Sprachgebrauche, was gut und böse sei. So führen uns also die Widersprüche, worin die Erzählung durch die Ophitische Auffassung des Erkenntnißbaumes mit sich selbst und mit allen übrigen Schriften des a. T. verwickelt wird, von selbst wiederum auf unsere gleich Anfangs gefundene Erklärung des Erkenntnißbaumes zurück, wonach es ein Baum war, der

dem Menschen gerade durch das Verbot, davon zu genießen, zur Erkenntniß des Guten und Bösen dienen sollte, wie ja späterhin dem Hebräer auch die zwei steinernen Gesetztafeln durch ihre Verbote, die sie enthielten, zur Erkenntniß des Guten und Bösen dienten. — Aber in noch größere Widersprüche verwickelt die Ophitische Ansicht vom Baume der Erkenntniß mit der gesunden Vernunft. Sie beruht einzig und allein auf der Voraussetzung, daß das Verbot, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu genießen, nicht eine dem Menschen bloß in Ansehung der Früchte gegebene Vorschrift für sein Handeln, sondern ein Verbot dieser Erkenntniß selbst gewesen sei, und diese Annahme beruht wiederum auf der Voraussetzung, daß ohne den Genuß seiner Früchte keine Erkenntniß dieser Art habe Statt finden können, indem sie erst durch den Genuß selbst hervorgebracht sei. Das ist aber eine ganz ungereimte Voraussetzung. Denn besaß der Mensch die Kraft, zu erkennen, das Gute und Böse zu erkennen, nicht schon vor dem Genusse von dem verbotenen Baume; wie konnte er denn schon ein Mensch genannt werden? Sie gehört zum Wesen des menschlichen Geistes und ohne sie wäre er nur ein Orangoutang gewesen. Man sollte also denken, der erste Mensch habe diese Kraft und damit auch die Erkenntniß des Guten und Bösen unmittelbar von Jehovah selbst erhalten, und wie der Baum des Lebens das Leben des Menschen nicht hervorbrachte, sondern nur erhielt, so habe auch der Baum der Erkenntniß diese Erkenntniß nicht erst hervorbringen, sondern auf die bereits vorhandene Erkenntniß des Menschen nur irgendwie einwirken können oder sollen, zumal da sonst der Baum mehr geistige Kraft geäußert hätte, als der nach II. 7 unmittelbar von Jehovah selbst ausgegangene Geist des Menschen. Am meisten aber befremdet das Hervorbringen jener Erkenntniß durch den bloßen Genuß von Baumfrüchten als solchen. Der Baum des Lebens und die Bäume des Vergnügens dienten dem Menschen aller-

dings durch den Genuß ihrer Früchte zur Erhaltung des Lebens und zur Empfindung des Angenehmen; aber daraus folgt nicht, daß es nach der Ansicht des Verfassers auch möglich gewesen sei, das Gute und Böse durch den bloßen Genuß von Baumfrüchten kennen zu lernen. Auch jetzt noch ist dem Obste die Kraft eigen, das Leben des Menschen zu erhalten; aber Obst, welches die Kraft hätte, den menschlichen Geist unmittelbar durch seinen Saft mit moralischen Begriffen zu bereichern, ist nicht denkbar ohne statt der Aepfel Begriffe von gut und böse tragenden Bäumen. Angenehmes und Unangenehmes lernt man wiederum auch jetzt noch durch den Genuß von Baumfrüchten kennen, aber das Gute und Böse erkennt man ohne allen Genuß mit geschlossenem Munde und mit geschlossenen Augen. Es ist nicht annehmbar, daß der Verfasser dem Baume des Lebens und den Bäumen des Vergnügens eine so natürliche, dem Baume der Erkenntniß dagegen eine so unnatürliche Wirksamkeit sollte beigelegt haben. Hätte doch sonst auch jedes unvernünftige Wesen durch den Genuß von Aepfeln zur Erkenntniß des Guten und Bösen gelangen können! Doch gesetzt auch, man habe zwar nicht gerade unmittelbar durch den Saft der Früchte, aber mittelbar durch Reflexion über die Wirkungen des Genusses zur Erkenntniß des Guten und Bösen gelangen können: was für eine Moral hätte man doch immerhin nur erhalten? Zu der Bemerkung, daß der schönste Apfel nicht immer der wohlschmeckendste sei und zu der Folgerung, daß man nicht immer nach dem schönsten zugreifen dürfe, um sich den angenehmsten Genuß zu bereiten, konnte der Baum nach Beschaffenheit seiner Früchte wohl veranlassen; vielleicht auch noch zu andern Bemerkungen und Maximen dieser Art; aber immerhin hätte man auf diese Weise doch nur eine empirische oder von der Erfahrung abhängige Moral im Sinne der Cyrenaiker erhalten, deren Gegenstand das Angenehme und Unangenehme gewesen wäre, eine Moral also, zu deren Erwerbung der Baum nach

der Ansicht des Verfassers, der den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen ausdrücklich von den Bäumen des Vergnügens oder des Angenehmen unterscheidet, und nach der Ansicht jedes Hebräers, nicht nur nicht für den Menschen, sondern auch nicht einmal für irgend ein anderes Wesen gepflanzt sein konnte. Und für irgend ein Wesen mußte er doch, um seinen Namen zu verdienen, wirklich zur Erkenntniß des Guten und Bösen, sei es zur Hervorbringung oder zur Belebung und Anwendung dieser Erkenntniß gepflanzt sein. Es ist also anzunehmen, daß er diesem Wesen ohne den Genuß seiner Früchte schon zur Erkenntniß des Guten und Bösen habe dienen sollen und zwar zu einer Erkenntniß dieser Art im Sinne der hebräischen Moral, wonach Gutes und Böses erkennen nicht so viel ist, als Angenehmes und Unangenehmes erkennen, sondern aus dem göttlichen Gesetze erkennen, was Jehovah's Willen gemäß und nicht gemäß sei.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Ueber den Unterschied der Logos-Idee des Juden Philo von dem Logos der Offenbarung nach dem heil. Apostel und Evangelisten Johannes.

Die jüdisch-Alexandrinische Religionsphilosophie erreichte ihren Gipfel in dem berühmten Juden Philo aus Alexandrien, welcher etwa zwanzig Jahre vor der christlichen Zeitrechnung geboren, bis über die Mitte des ersten Jahrhunderts lebte, und die Achtung, in welcher er bei seinen Zeitgenossen stand, durch eine bedeutende Zahl von Schriften *) auf die Nachwelt pflanzte. Um die dem Schriftfor-

*) Diejenigen, welche auf uns gekommen sind, füllen nach der Ausgabe von Mangey (wornach wir citiren), London 1742. zwei Bände in fol. Aufgefunden wurden in neuerer Zeit noch bisher verloren gewesene Schriften von Aucher. vid. Philonis Iudaei Paralipomena Armen. Venet. 1826. 4°. Ferner:

scher so unumgänglich nöthigen theosophischen Ansichten jener Zeit, worin der Weltheiland erschien, kennen zu lernen, zu verstehen und zu würdigen, ist Philo die Hauptquelle. Es lag daher in der Natur der Sache begründet, daß beim Wiedererwachen und der raschen Fortbildung des critischen Studiums dieser alte, berühmte Alexandriner Gegenstand vielfältiger Untersuchung wurde. Ehrenwerthe Meldung in dieser Hinsicht verdienen in neuerer Zeit: Stahl [1], Großmann [2], Gfrörer [3], Dähne [4], Hilgers [5]. — Namentlich aber war es die Philonische Lehre über den Logos, welche die Aufmerksamkeit der neuern Exegeten und anderer Gelehrten fesselte *). Jedoch ungeachtet dieser rühmlichen Bearbeitungen und bisher angestellten Untersuchungen ist, theils der Schwierigkeit der Sache wegen, theils auch mitunter, weil bei Einem oder dem Andern gewisse Lieblings-Ideen dem wissenschaftlichen Ergebnisse nicht wenig hindernd im Wege standen, ein abermaliges Erfassen dieses Gegenstandes noch keineswegs überflüßig geworden; und sehr zu wünschen wäre in Betracht der Wichtigkeit des Gegenstandes, daß Männer von Beruf durch critische Benutzung der bisher gewonnenen Resultate und neue Studien, mehr und mehr Licht in den dunkeln Gegenstand brächten, und alle noch obwaltenden Schwierigkeiten soviel als möglich lösten.

Philonis Iudaei opera in Armenia conservata. 1822. 4. — Von Angelo Mai. vid. Collectio Classicorum auctorum e. Vatican. cod. Rom. 1831. Tom. IV. auch besonders gedruckt: Philonis Iudaei de Cophini festo etc. Mediolani 1828. 8°.

1) Vid. Eichhorns allgemeine Bibliothek der bibl. Literatur. Bd. 4. Stück 5.

2) Quaestiones Philoneae. Leipzig 1829.

3) Kritische Geschichte des Urchristenthums. I. Bd. 1. und 2. Abth. Stuttgart 1835. 2. Aufl.

4) Jüdisch Alex. Relig. Philosophie. Halle 1834.

5) Häresengeschichte. Bonn 1837.

*) Unter den Exegeten in neuerer Zeit sind deshalb zu merken: Paulus Commentar. Leipzig 1812. 4. Thl. 1. Abthlg. Kuinoel Commentarius in Ioh. Lücke Commentar zu Johannes. Bonn 1833. 2. Aufl.

Ein Theil meiner Untersuchungen über den Philonischen Logos, inwieweit die Gränzen einer Zeitschrift dies gestatten, soll in gegenwärtiger Abhandlung niedergelegt werden.

Um nun was wir beabsichtigen, den Unterschied, welcher zwischen dem Philonischen und dem geoffenbarten Logos Statt findet, richtig angeben zu können, ist unsers Erachtens nothwendig:

1) Vor Allem die Philonische Lehre über den Logos darzulegen. Doch kann eine vollständige Entwickelung und Begründung dieser Lehre hier keinen Platz finden, vielmehr soll dies anderwärts von uns geleistet werden. Es genügt das Ergebniß einer solchen Untersuchung vorgeführt zu haben.
2) Muß, wo möglich, auf die Quelle hingewiesen werden, woraus Philo seine Lehre schöpfte, und
3) auch eine Darstellung der Lehre des Apostels Johannes über den Logos folgen.

So vorbereitet werden sich dann die Differenzen beider leicht entwickeln und einleuchtend angeben lassen.

1. Lehre Philo's über den göttlichen Logos.

Die Existenz des Philonischen Logos beruht und ist lediglich bedingt durch das Verhältniß Gottes zur Materie, woraus die sichtbare Welt gebildet wurde. Gott hatte nämlich gemäß seiner Güte den Willen eine Welt zu bilden und so aus seinem Verborgensein in die Offenbarung herauszutreten; er selbst aber durfte mit der form- und qualitätlosen Materie (*ἄπειρος καὶ πεφυρμένη ὕλη*) in keine Berührung kommen, deshalb bediente er sich hierzu seiner Kräfte (*δυνάμεις*), deren er unzählige um sich hat, und deren eigentlicher Name **Ideen** ist. Diese Ideen constituiren die intelligible, körperlose Welt (den *κόσμος νοητός*), welche das Vorbild der sichtbaren Welt ist *).

---

*) Philo huldigt dem Philosophumenon, wornach alles, was in die Sichtbarkeit tritt, ohne ein intelligibles Vorbild nicht existi-

Alle diese Ideen wohnen im göttlichen Logos; er ist der Träger und Umfasser dieser göttlichen Kräfte. Darum ist er auch der Ort der Ideen (τόπος τῶν ἰδεῶν), die ἰδέα ἰδεῶν, und als solcher die intelligible Welt selbst*).

Auf diese Weise ist der Philonische Logos einerseits das nothwendige, verbindende Mittelglied zwischen Gott und der Welt, andererseits ist er das Vorbild, Archetyp der sichtbaren Welt.

Der Logos ist ferner ein doppelter. Der eine ist um die Ideen (περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν), welche die intelligible Welt constituiren; der andere ist um die sichtbare Welt (περὶ τῶν ὁρατῶν), welche ist die Nachahmung und der Abglanz jener Ideen (II. Mang. p. 154. de Mose. 3.).

Nachdem so die Existenz des Philonischen Logos und seine Stellung zwischen Gott und der Welt nachgewiesen worden, erübrigt uns noch die Darstellung seines wesentlichen und eigenschaftlichen Seins, seines Verhältnisses zu Gott, zu der Welt und den Menschen:

Der Logos ist eine unkörperliche Substanz, nicht durch Gränzen eingeschränkt, vielmehr alles umgebend, überall und allenthalben im Raume des Universums befindlich. Er besitzt eine große Erkenntniß und Einsicht, hinreichend um alle Dinge zu durchschauen und die Herzen der Menschen zu erforschen. Er weiß Zukünftiges, wenn er auf Gottes Befehl den Menschen was kommen wird verkündigt. Ferner ist er ein mit freiem Willen begabtes, persönliches Wesen**),

---

ren kann, wie derselbe ausdrücklich behauptet I. Mangey de mundi opificio pag. 4.

*) Die Hauptstellen hierzu sind zu finden: Mangey I. Vol. p. 5. de m. opif. Vol. II. de sacrif. p. 261. Vol. I. de confus. linguarum p. 431.

**) Die Persönlichkeit wurde und wird dem Philonischen Logos öfters abgesprochen; deshalb möge folgende Nachweise hier eine Stelle finden: Der Logos wird von Philo dargestellt als fürbittender und in so fern als in Gegensatz mit dem göttlichen Willen tretender Mittler zwischen Gott und den Menschen, und so als Hoherpriester, ähnlich dem im alten Bunde.

gütig, mitleidvoll, unsündig, sehr heilig (ἱερώτατος) *).

Von Gott ist er aber verschieden, geringer als er und eigentlich gar nicht Gott zu nennen (I. p. 655. de somn.), ihm jedoch zunächststehend, so daß sich zwischen ihm und Gott nichts in der Mitte befindet (μηδενὸς ὄντος μεθορίου διαστήματος). Er ist Bild Gottes und heißt zweiter Gott (δεύτερος θεός), auch Gott der Unvollkommenen (ἀτελεῖοι). Sein Name ist Sohn Gottes; denn Gott hat ihn gezeugt, nicht nach menschlicher Weise, aber sich ähnlich, unsterblich zwar, jedoch nicht von Ewigkeit her und dem Vater nicht gleichalterig, gezeugt vor aller Creatur **). Der Zweck seines Gezeugtwerdens war in der Mitte zu stehen zwischen Gott und seiner Schöpfung, Vorbild der sichtbaren Welt zu sein und Instrument, wodurch die sichtbare Welt gebildet wurde; weshalb ihn Gott ausgefüllt hat mit jenen unzähligen göttlichen weltbildenden Kräften oder Ideen, aus welchen die intelligible Welt, welche das Archetyp der sichtbaren ist, besteht ***).

---

cf. I. Mang. p. 427. de confus. ling. — Ferner wird er als Bild vorgeführt, dem die Menschen ähnlich werden sollen. Würden diese sämmtlichen Behauptungen nicht alles Sinnes entbehren, wenn dem Logos die Persönlichkeit fehlte? Sodann wird I. Mang. p. 446. de migr. Abrah. der Logos Lenker und Regierer der Menschen genannt wie Moses. Wie könnte er das ohne ein persönliches Wesen zu sein? Der Logos wird höher gestellt als alle Kräfte, als alle Engel und alle Menschen. Aber Falls ihm die Persönlichkeit fehlte, so stände der Mensch ungezweifelt höher als er.

*) Die Stellen sind zu lesen: Mang. I. p. 277. quod Deus immutab. pag. 561. de profugis. II. p. 655. fragmt. I. 647. quod a Deo mitt. somn. p. 120. ss. leg. Alleg. lib. 3. pag. 308. de Agricult. pag. 501. et 502. quis rer. div. haer. II. p. 155 cet. de Mose lib. 3. p. 91 id. lib. 2, p. 123 de Mose. I. 562 de profugis. 427 de confus. ling.

**) Vid. Mang. I. 631 de somn. p. 561 de profugis, p. 82. ss. leg. Alleg. lib. 2. Angelo Mai. (1831) in Exod. pag. 438. Mang. I. 427 de confus. ling. pag. 690 de somn. II. p. 625. fragm. p. 225 de Monarch. 2. Angelo Mai (1831) pag. 439 quaest. in Exod. I. Mang. 632 quod a Deo mitt. p. 414 de confus. ling. p. 128. ss. leg. Alleg. 3. et pag. 121 id.; p. 561 et 563 de profugis. p. 580 de nom. mutat.

***) Mang. II. p. 225 de Monarch. lib. 2. I. 162 de Cherub.

Der Logos ist älter, vorzüglicher und erhaben über alle Engel und Kräfte, selbst über die beiden höchsten, zu beiden Seiten Gottes und in Gott sich befindenden, nämlich über die Macht habende, schaffende (ἡ ποιητική) und über die Herrschaft habende (ἀρχική); Er ist das Mittel unter den höchsten Kräften, verbindet, umfaßt sie, verleiht ihnen den Ursprung gleich einer Quelle, in Weise der Emanirung; sie sind wirkend durch ihn, und so offenbart sich Gott mittelst des Logos durch seine Kräfte und ist so gut und mächtig.

Gott thut nur das Gute, seine Ideen vollführen das Böse; der Logos aber thut das Gute und Böse; darum ist auch sein Name Ur-Idee und Erzengel.

Die sichtbare Welt hat der Logos gebildet aus der vorhandenen form- und qualitätlosen Materie, indem er, nachahmend die Urbilder im *κόσμος νοητός*, ihr Form und Qualität durch die Ideen gab. — Er ist aber nicht bloß Schöpfer, sondern auch Erhalter und Regierer der Welt, indem er nach Gottes Befehlen thätig ist und dieselbe nach dessen Willen und die Ideen gebrauchend lenkt; daher heißt er denn auch Gesetz, Band, Stütze und Lenker der Welt, Engel und Diener Gottes *).

Eine ganz vorzügliche Sorge verbreitete der göttliche Logos über das Menschengeschlecht, welches nach seinem Bilde gemacht ist, und — weil der Logos selbst ein Bild Gottes ist — darum auch drittes Bild des Vaters heißt. Der Mensch wurde aber deswegen nach dem Bilde des Logos gemacht, weil Gott selbst nichts Sterbliches ähnlich gemacht werden konnte.

---

cet. Aucher. Armen. pag. 12. Mang. 1, 630. quod a Deo mitt. somn.

*) Mang. I. 143 et 144 de Cherub. Angelo Mai. quaest. in Exod. p. 439. Mang. I. 145 de Cherub. etc. p. 501 quis rer. div. haeres. II. pag. 225 de Monarch. 2. I. 492 quis rer. div. haer. p. 547. de profug. p. 162 de Cherub. pag. 106. ss. leg. Alleg. 3. Aucher. Serm. I. de provid. p. 12. Mang. I. 330 et 331 de plantat. Noe. p. 561 de profugis.

Der Logos trägt auch den Namen Vater der Menschen. Er ist ihr Lehrer, Ermahner, ihr Ankläger im Innern; daher er auch vorkömmt als das Gewissen. Zugleich aber ist er auch ihr Fürbitter und Mittler bei Gott und in so fern Hoherpriester. So wie er die Guten unterstützt und ihnen in allen Lebenslagen beisteht, ebenso furchtbar ist er den Bösen. Dieses doppelte Amt übte er aus, als er bei dem Zuge der Israeliten aus Aegypten in eine Heersäule gehüllt zwischen den Kindern Jacobs und dem ägyptischen Heere schwebte. Er ist ferner Gesetz für die Menschen; ihm sollen sie ähnlich werden. Jedoch können die Vollkommnern derselben sich über ihn zu dem wahren Gotte selbst erheben, und so von Gott selbst genährt werden, wie der Erzvater Jacob that, während der Logos Speise (d. h. Weisheits-Spender, nach dem Context) *) für die Unvollkommnern ist. — Aus Liebe gegen die Menschen steigt er mit Gott zu ihnen hernieder, vermehrt ihre Erkenntniß, unterstützt ihr Wissen, und spendet ihnen was wahrhaft gut ist. Zugleich ist er das Licht, welches den Menschen den Weg zu Gott zeigt. Auch ist er Gesandter Gottes an die Menschen, sein Dollmetscher und Willens-Vollstrecker. Als Gesandter erschien er dem Abraham und in der Wüste der verstoßenen Agar; als Prophet dem Abraham, Moses und Bileam, zu welchem Behufe er sich mit den Elementen der Erde bekleidet und so sichtbarlich erscheint. Gegen die Israeliten, das geliebte Geschlecht Gottes, war stets seine Wirksamkeit und Sorgfalt ganz besonders, weshalb er auch ὁρῶν Ἰσραήλ genannt wird **).

---

*) Der Context Mang. I. 566 de profug. und die Parallelstellen p. 481. quis rer. div. haer. p. 121 et 122. ss. leg. Alleg. lib. 3 sind zwingend für diese Erklärung. Hieraus ergibt sich nun, wie sehr das hier vom Philonischen Logos prädicirte verschieden ist von dem, was der Messias Joh. 6, 32 -- 51 von sich aussagt, und wovon Gfrörer Urchristenth. 1. Thl. 1. Abth. pag. 202 behauptet, daß Christus hier beinahe dasselbe sage wie Philo über seinen Logos. Vgl. unten Nr. 4.

**) Mang. I. 427. de confus. ling. II. 625. fragm. I. 505. et 501. quis rer. div. haer. id. pag. 503. II. 155. cet. de

Der Logos erscheint auch als die Weisheit, personificirt und hypostasirt. Außerdem erwähnt Philo eines πνεῦμα τοῦ θεοῦ, welchem er bei der Weltbildung und Regierung einige Verrichtungen wie dem Logos selbst zulegt *).

2. Ueber die Quellen, woraus Philo seine Lehre schöpfte.

Der Geschichtschreiber Eusebius erzählt uns in seiner Kirchengeschichte lib. 2. cap. 4. von Philo, daß derselbe der Pythagoräischen und Platonischen Philosophie vorzüglich gefolgt sei (ὅτι καὶ μάλιστα τὴν κατὰ Πλάτωνα καὶ Πυθαγόραν ἐζηλωκὼς ἀγωγὴν, διενεγκεῖν ἅπαντας τοὺς καθ' ἑαυτὸν ἱστορεῖται). Falls wir dies aber aus dieser Quelle nicht wüßten, so würden wir es doch mit aller Sicherheit aus Philo's Schriften selbst entnehmen. Dieselben zeigen uns Philo als Eklektiker, namentlich den Philosophien des Pythagoras, Plato und Zeno huldigend, jedoch keineswegs auf eigenes Urtheil hierbei Verzicht leistend. Zugleich zeigen uns dieselben ihn auch als Juden, und keinem entgehen leicht die vielen Versöhnungsversuche und Mischungen des Mosaismus mit den Philosophumenen und Theosophumenen jener Philosophen. Wir fragen hier aber über seine Logos-Idee, woher er sie entnommen; ob von jenen oder andern Philosophen, oder aus den Büchern des alten Bundes, oder ob vielleicht aus beiden, oder aus keinem von allen, sondern lediglich aus sich selbst?

Daß Philo wenigstens einige Resultate über seinen Logos aus sich selbst geschöpft habe, sagt er oftmals un-

---

Mose 3. I, 292. quod Deus immutab. p. 249. de posterit. Cain. p. 413 de confus ling. p. 122 et 128. ss. leg. Alleg. 3. p. 643 de somn. p. 456 de migrat. Abrah. p. 219. quod det. pot. insid. p. 520. de congressu. p. 427. de confus. ling.

*) Mang. I, 56. ss. leg. Alleg. lib. 1. p. 202. quod det. pot. insid. p. 562. de profugis. p. 518. quis rer. div. haeres. cet. — Mang. I. 336. de plantat. Noe. p. 265. de gigantibus. p. 270 ibid. cet.

zweideutig, ja sogar ausdrücklich, indem er einleitet mit den Worten: ἔλεγε δέ μοι ψυχὴ (ἐμή). Daß er auch aus Mosaischen Schriften Ideen zu seinem Logos hergenommen, führt er vielfach ebenso unzweideutig an, einmal sogar, indem er hinzufügt *Μωϋσέως ἐστὶ τὸ δόγμα τοῦτο οὐκ ἐμόν*. Aber es handelt sich hier nicht sowohl um die Fortbildung und Ausschmückung des Philonischen Logos, als vielmehr um die Auffindung der leitenden Idee und des Haupt-Materials.

Es drängt sich uns nun zuerst die Frage auf, ob Philo die Theosophie Plato's benützt habe?

Der *Νοῦς* des Plato, sein mit demselben vielfach identisch angewandter Gebrauch der *σοφία*, haben mit dem Philonischen Logos so viele Aehnlichkeit, und dieser ist in seinem Verhältnisse zu den Ideen zu dem *κόσμος νοητός*, und zur Weltbildung so sehr der Platonischen Lehre nachgebildet, daß ein Einfluß Plato's auf den Philonischen Logos wohl unverkennbar ist. Jedoch gehen andern Theils und in den wichtigsten Beziehungen der Logos Philo's und der Nous des Plato so sehr auseinander, daß wir Plato nicht als die eigentliche Quelle des Philonischen Logos annehmen können. Philo spricht wie Plato auch von einem Nous, aber als immanenter Kraft Gottes, und hat in so fern Aehnlichkeit mit dem Platonischen. Der Logos aber wird von Philo mit diesem Nous nirgends vermengt. — Der Philonische Logos ist nicht immanent in Gott wie der Nous Plato's, er ist vielmehr völlig von Gott geschieden, ganz anderer Natur, ein für sich bestehendes, freies, persönliches Wesen. Darum ist aber auch der Logos Philo's von dem Nous Plato's gleichfalls wesentlich verschieden. Nimmt man dazu noch die gänzliche Namens-Verschiedenheit (Plato gebraucht auch das Wort *λόγος*, jedoch in einer der Philonischen völlig fremden Bedeutung); so kann um dieser Namens- und Wesens-Verschiedenheit willen wohl mit Sicherheit gefolgert werden, daß Plato höchstens in zwei Stücken Antheil am Philonischen Logos

haben kann: einmal, daß er die Auffindung desselben aus einer andern Quelle erleichterte, auch wohl herbeiführte; dann, daß er zur Fortbildung der so gefundenen Logos-Idee beitrug. Plato ist demnach nur theilweise Quelle für den Philonischen Logos, und wir werden von ihm weg auf eine andere, Philo sehr nahe gelegene Quelle hingewiesen, auf eine Quelle, welche, zum Theile wenigstens, Plato selbst nicht ganz fremd und von ihm, so wie von Pythagoras nicht ganz unbenutzt geblieben sein dürfte; indem sich von den hierher bezüglichen Beschuldigungen gelehrter Rabbinen, wie auch der ältesten Kirchenväter, z. B. Justins des Märtyrers (dialog. cum Tryph.), Clemens von Alexandrien (Paedag. lib. 3. c. 1), Origenes (adv. Cels. lib. 1) u. A. keineswegs mit Fug sagen läßt, daß dieselben ohne allen andern Grund, als wegen Aehnlichkeit Platonischer Ansichten mit Alt-Testamentlichen Aussprüchen ihre Behauptungen aufgestellt hätten. Jedoch läßt sich Jenes von Plato auch nicht beweisen, ja es erheben sich bedeutende Gründe dagegen, wenn man den großen Einfluß bedenkt, welchen die orientalischen Kosmogonien und Theosophien, der Zoroastrismus und die Mythen des Brahma, auf ihn ausüben konnten und zum Theile erweislicher Maßen ausübten. Geltend macht sich hiergegen andern Theils, daß schon über hundert Jahre vor Plato Juden sich in Aegypten angesiedelt hatten, daß Plato auf seinen Reisen in Aegypten Gelegenheit geboten war, mit den zu seiner Zeit gerade ihres Cultus wegen in Aegypten schon Aufsehen machenden Juden, und so nöthigenfalls durch Dollmetscher mit ihrer Religion und heiligen Büchern bekannt zu werden; daß endlich von dem wißbegierigen Plato gar nicht unterstellt werden kann, er habe eine so günstige Gelegenheit, in einer gerade für ihn so wichtigen Sache, ungenützt vorüber gehen lassen.

Kehren wir von dieser Abschweifung zu unserm Thema zurück, um zu untersuchen, ob Philo seine Logos-Idee aus den Büchern des alten Bundes genommen haben konnte,

und wenn dies, was für Annahme desselben als wahrer Quelle spricht.

Stellen wir uns einen Philosophen vor, Jude seinem Bekenntnisse nach, und darum mit den Quellen seiner Religion wohl vertraut; übrigens das anscheinend Gute nehmend, wo er es findet; tief eingeweiht in die philosophischen Systeme, so vor ihm gewesen, und emsig bemüht, den alten Mosaismus mit den Erzeugnissen reinen Denkens zu versöhnen. Der Aufflug hebräischer Poesie schafft kühne Bilder, selbst die höhere Prosa ist von Personificationen nirgends frei. Es ist dies dem feurigen Orientalen eigenthümlich und namentlich kann die Poesie auch bei andern Völkern ihrer kaum entbehren. Wenn es daher in der einfachen Geschichts-Erzählung der Weltschöpfung hieß: „und Gott sprach: . . . . . und also geschah es," so singt der Psalmist Ps. 32. v. 4: „denn recht ist Jehoven's Wort," und v. 6: „durch des Herrn Wort sind die Himmel gemacht." Den Vers 4 übersetzt die Septuaginta *ὅτι εὐθὴς ὁ λόγος τοῦ κυρίου*, und v. 6: *τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν.* Für den unbefangenen Leser hat dies Alles gar nichts Auffallendes; anders aber verhält es sich bei Philo, der an das Hypostasiren der Griechen gewöhnt war, in Plato's Nous eine Idee kannte, die mit dem Sprechen Jehovah's in den heiligen Büchern und mit den kühnen Personificationen der göttlichen Weisheit daselbst, so manche Aehnlichkeit an sich trug; der endlich um seine Lieblings-Idee, nämlich die Aussöhnung des Mosaismus mit philosophischen Ansichten, ohne Hinderniß durchführen zu können, sich bereits der willkührlichsten Exegese, nämlich den allegorischen Deutungen in die Arme geworfen hatte. Ihm konnten diese und ähnliche Stellen, deren wir auch viel kühnere im A. T. besitzen, z. B. Ps. 104. v. 19: *μέχρι τοῦ ἐλθεῖν τὸν λόγον αὐτοῦ.* Weish. c. 16. v. 12; c. 18. v. 15: *ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλειῶν, ἀπότομος πολεμιστὴς, εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας*

ἥλατο γῆς, v. 16: ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων, καὶ στὰς ἐπλήρωσε τὰ πάντα θανάτου· καὶ οὐρανοῦ μὲν ἥπτετο, βεβήκει δ'ἐπὶ γῆς. Es ist hier eine der kühnsten Personificationen des λόγος τοῦ θεοῦ, indem das göttliche Wort vorgestellt wird als Würgengel, wie es die Erstgeburt der Aegypter schlug, und so nun der bewirkende Ausspruch Gottes als handelnd erscheint:

> „es fuhr dein allmächtiges Wort vom Himmel herab, von königlichen Sitzen, als unerbittlicher Krieger, mitten auf die dem Verderben geweihte Erde; tragend ein scharfes Schwert, deinen unwiderruflichen Befehl, und es stand da und erfüllte alles mit Tod; und an den Himmel reicht' es, doch stand es auf der Erde."

Diese und ähnliche Stellen *), sage ich, konnten Philo, um nicht mehr zu sagen, die kräftigsten Winke und Fingerzeige geben; ja wenn er ein dem Platonischen Nous Entsprechendes im alten Bunde suchte, so mußte er seinen Logos und seine σοφία dort finden. Bei so reichlich vorliegendem Material, in einer für Philo so angesehenen und bekannten Quelle, den Ursprung seiner Logos-Idee anderswo vermuthen, hieße auf die größte Wahrscheinlichkeit verzichten, um sich auf dem ungemessenen Felde der Vermuthungen ergehen zu können. Dazu kommt noch, daß sich eine gewissermaßen genetische Entwickelung des Stoffes zu dieser Idee so ziemlich nachweisen läßt. Das Sprechen Gottes an den Schöpfungstagen, wo durch sein Wort, welches zugleich schaffend war, die Welt ward, die Weisheit, welche aus seinen Werken hervorleuchtete, war für die Verfasser der heiligen Schriften zu wichtig,

---

*) Die Bekanntschaft Philos mit dem Buche der Weisheit, wie mit den meisten sogenannten apokryphischen Büchern, V. T. kann bei Rücksichtnahme auf Ort und Zeit ihrer Abfassung, soweit dies zu ermitteln ist, wohl nicht in Abrede gestellt werden.

als daß sie nicht oft und viel darauf zurück gekommen wären. Der kühne Schwung der hebräischen Dichter personificirte das schaffende Wort und die ordnende Weisheit. Solche Personifikationen, aber auch nicht mehr, treffen wir in den spätern Schriften V. T. kühner und häufiger an.

Das Wort Gottes erschien hierdurch als vermittelndes Princip zwischen Gott und dem, was durch das Wort geschah. Diese Idee findet sich bei den Alexandrinischen Juden und selbst in Palästina festgehalten und fortgebildet, so daß sie in die Sprache als stehender Typus übergegangen zu sein scheint; doch keineswegs der Art, daß man den *λόγος τοῦ θεοῦ* als für sich bestehend und als nicht immanent in Gott gedacht hätte. Eine solche Auffassung läßt sich vielmehr nirgends mit Sicherheit nachweisen, obgleich dies von nicht wenigen behauptet zu werden scheint.

Was vorerst den Sprachgebrauch bei den chaldäischen Paraphrasten betrifft, wornach Gott in seiner Selbst-Manifestation nach Außen מֵימְרָא דַי יְיָ (verbum Iehovae) genannt wird cf. Onkelos ad Lev. 26, 30: so deutet zwar dieser Gebrauch auf das Vorhandenseyn unserer eben angeführten Idee, wornach das Wort Gottes als vermittelnd zwischen dem wirkenden Gotte und dem Gewirkten vorgestellt wird; zugleich aber beweist dieser Gebrauch auch was wir wollten; nämlich daß man dieses Wort Gottes nicht als für sich bestehend, sondern durchaus immanent in Gott dachte; vergl. Targum. 2. Chron. 16, 13, wo מֵימְרָא דַי יְהֹוָה ausdrücklich für Jehovah steht.

Mehr läßt sich auch unseres Erachtens aus der griechischen Interpretation durch die Siebenzig nicht entnehmen. — Herr Gfrörer aber glaubt aus der Septuaginta nachgewiesen zu haben, daß in ihr jene Meinung Philo's angetroffen werde, wonach Gott nicht auf die Weise sichtbar erscheinen könne, wie das alte Testament lehre *).

*) A. a. O. 2te Abtheilung. pag. 9 u. folgd.

Was nun vorerst die Haupt-Stelle Exod. 24. 10—11. betrifft, so ist nicht zu bestreiten, daß die Septuaginta das „Gott schauen" in einer Weise übersetzt, daß absichtliche Aenderung, um die Aussagen „und sie sahen Gott" zu umgehen, sehr wahrscheinlich ist; denn die Septuaginta übersetzt das וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל mit καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, und v. 11. das וַיֶּחֱזוּ אֶת־הָאֱלֹהִים mit καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ. — Daß aber die Septuaginta hier nicht im Geiste des alten Testaments, sondern nach einem jüdisch-alexandrinischen Theosophumenon paraphrasirt habe, wie Herr Gfrörer will, kann von uns nicht zugegeben werden. Denn das alte Testament hat ausdrücklich jene Lehre, daß Gott von Menschen in diesem Leben nicht geschaut werden könne; cf. Exod. c. 33. v. 20., es sagt hier Gott zu Moses: „Du kannst mich nicht sehen; denn mich sieht kein Mensch und lebet." Sollte sich nun Moses in demselben Buche in einem kurzen Zwischenraume so sehr widersprochen haben? und wie hätte der Herr zu Moses sagen können: „kein Mensch kann mich sehen," falls ihn Moses wirklich schon gesehen hätte? Darum muß die Stelle Exod. 24. 10—11 ganz anders erklärt werden, als wie Herr Gfrörer thut, nämlich mit Festhaltung von Exod. 33. 20. Sie findet auch ihre Erläuterung bei Ezechiel cap. 1, und richtig setzt Onkelos hier seine שכינה (die Herrlichkeit Gottes), und so erhellt, daß ganz im Geiste des alten Testamentes die Septuaginta obige Paraphrase gegeben, sei es nun mit ausdrücklicher Rücksicht auf Exod. 33. 20, oder weil sie bereits an der betreffenden Stelle eine abweichende Leseart vorfand. Daß sie aber hier nicht nach einem durch nichttestamentliche, philosophische Ansicht bestimmten Plane geändert habe, wird wahrscheinlich gemacht, wenn wir ihre Uebersetzung der Stelle Genes. cap. 32. v. 30 vergleichen. Dort sagt nämlich Jacob: „Denn ich habe Gott gesehen von Angesicht zu Angesicht," und

die Septuaginta übersetzt ganz wörtlich: „εἶδον γὰρ θεὸν, πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.“ Solcher wortgetreuen Uebersetzungen finden wir noch mehrere bei den Siebenzig, so daß jene alexandrinische Ansicht aus ihr nicht mit Sicherheit zu entnehmen ist, vielmehr nur eine alttestamentliche Lehre, sey es nun durch eine vorhanden gewesene Leseart, oder aus freiem Antriebe, in allen hierher bezüglichen Stellen gefunden wird.

Die Septuaginta, obgleich aus ihr die vorhanden gewesene Annahme von göttlichen Mittelwesen demnach nicht geschlossen werden kann, mochte aber dennoch durch ihre stete Einführung des ὁ λόγος, wenn Personificationen des göttlichen Wortes vorkamen, und die sichtliche Unterscheidung des τὸ ῥῆμα und τὸ λογίον von jenem λόγος für Philo eine Weiterführung und ein nicht unbedeutender Fingerzeig zu seiner Logos-Lehre sein, wie bereits bemerkt worden ist; auch finden wir eben in ihrem gewählten Gebrauche des ὁ λόγος eine Spur genetischer Entwickelung der spätern Lehre.

Eine Fortbildung, wiewohl in ausartender Weise, von jener Idee eines vermittelnden Princips zwischen Gott und seiner Offenbarung findet sich auch in den uns von Clemens Alexandrinus und bei Eusebius aufbewahrten Fragmenten Aristobuls, der etwa 150 Jahre v. Chr. zu Alexandrien lebte. Er schildert die göttliche Weisheit als Kraft Gottes, als weltschaffend und ewig, mit Beziehung auf die Proverbien des A. T. —

Schon bei Aristobul ist das Festhalten an jener in den spätern Büchern des alten Bundes so vielfach vorkommenden Idee des göttlichen Wortes übrigens nicht mehr mit Sicherheit zu erkennen; auch können wir von ihm bis auf Philo in den auf uns gekommenen profanen Denkmalen über jene Zeit keine sichern Spuren mehr finden, wiewohl Anfänge und Verbreitung anderer jüdisch-alexandrinischer Theosophumenen, wie sie sich weiter ausgebildet bei Philo finden, uns erhalten sind. Der Faden aber führt

sich selbst im alten Testamente weit genug fort, um zu erkennen, daß der vom Platonismus erfüllte Philo keinen großen Sprung zu seiner Logos-Lehre mehr zu thun hatte; und obgleich wir in ihm die erste sichere Quelle des Hypostasirens des Logos haben, so lassen sich doch die Anfänge weit hinaus verfolgen, freilich vorerst als bloße Personificationen von Seiten der Hebräer, während die Gewohnheit des Hypostasirens vom Griechenthum herüberkam, so daß in Philo beide Elemente in einander über und zusammenströmten, woraus sich als Product sein Logos bildete.

3. Lehre des h. Apostels Johannes über den Logos.

Der Logos ist eine persönliche *) von Ewigkeit her seyende Substanz, Gottes eingeborner Sohn (v. 14.), selbst Gott wie der Vater (v. 1.), d. h. von gleicher Wesenheit mit dem Vater, jedoch von demselben persönlich geschieden (v. 2.).

Anmerkung. Daraus, daß der Logos Gott ist, folgt, daß alles in Gottes Wesenheit gegründete Seyn und alle göttlichen Eigenschaften, wie dieselben die göttliche Offenbarung zu erkennen gibt, dem Logos zukommen.

Er lebt in innigster Vereinigung mit dem Vater (v. 18.), und durch ihn ist der seiner Wesenheit nach für uns hier auf Erden unsichtbare Gott, den Niemand unmittelbar zu erkennen, zu schauen vermag, uns verkündigt worden **).

Der Logos ist Schöpfer aller Dinge (v. 3.) und Lebensquelle, d. h. alles Leben im Universum, das anima-

*) Cap. I. v. 1: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν vergl. Chrysostomus zu dieser Stelle. homil. Tom. V. edit. Montfaucon. Die folgenden Citate beziehen sich auf das erste Capitel des Johanneischen Evangeliums.

**) V. 18. Es ist hier dasselbe gesagt wie Matth. 11, 27: „Niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Vgl. 1 Joh. 3, 2.

lische wie das geistige, das physische wie das etische hat seinen Grund und Ursprung im Logos (v. 4.). — Die Welt ist darum sein Eigenthum, und er ist zugleich die Quelle alles Lichtes, des göttlichen Lebens im Gegensatze zum Leben der mit Sünde behafteten Welt, aller Erkenntniß die zu Gott und seinem Reiche führt, und die deshalb in die Finsterniß hineinleuchtet, das Treiben der Welt, die Unwissenheit in den Heilssachen zerstreut (v. 4.).

Ferner ist der Logos Heiland der Menschen (v. 4.); aber diese erkannten ihn als solchen nicht allgemein an und glaubten nicht an ihn (v. 10 und 11.). Allen aber, die ihn gläubig anerkannten, gab er die Macht Gott gefällig zu werden (v. 12.); und so ist er Quelle der göttlichen Gnade und der wahren, zum Heile führenden Lehre.

Das Wort nahm die menschliche Natur an, erschien auf Erden in der Person Jesu Christi, welcher war Gottessohn und Menschensohn, der verheißene Messias (cf. v. 14; und cap. 3, v. 13 cap. 4. v. 27); und das fleischgewordene Wort wandelte unter den Menschen, so daß dieselben ihn und seine göttliche Herrlichkeit sahen (v. 14.).

Johannes der Täufer trat auf, gesandt von Gott, um Zeugniß zu geben von dem Logos als Heiland und Sohn Gottes, und von seiner Messiaswürde. Johannes der Evangelist selbst zeugt für sich und seine Zeitgenossen, daß sie den Logos, die Quelle des Lebens, gesehen (v. 14.).

Unser Apostel setzt den Logos mit dem in der Person Jesu auf Erden erschienenen Messias ausdrücklich in Verbindung. Da nun Ein Geist durch die Schriften der Apostel und Evangelisten weht, da Ein Auftrag ihr Lehren und Wirken bewegte, da die Eine göttliche Heils-Oeconomie die sämmtlichen Schriften des alten und neuen Bundes durchdringt: so gilt von dem göttlichen Worte in seiner Manifestation alles was die gesammte göttliche Offenbarung von ihm als solchem aussagt. Der Logos ist darum der in die Welt gekommene Erlöser, selbst Gott, die zweite Person der Gottheit, der Messias, von dem Moses

geschrieben und die Propheten, von dem seine Lehren und Thaten, und der Vater zeugen. Es ist derselbe, welcher für die Sünden der Welt litt und starb, welcher auferstand von den Todten, gen Himmel fuhr, zur Rechten des Vaters sitzt und einst wiederkommen wird zum Gerichte.

4. Die Differenzen zwischen dem Philonischen und Johanneischen Logos.

Sehen wir vorerst auf die Quellen, woraus Beide schöpften, so haben wir bereits über Philo dieselben nachzuweisen uns bestrebt.

Daß nun Johannes nicht aus Philo geschöpft habe, ist außer Zweifel; einmal weil die Schriften Philo's — in Betracht der damaligen commerciellen Verhältnisse sowohl, als namentlich der Art und Weise der Bücher-Verbreitung — dem h. Apostel ihrem Inhalte nach noch gar nicht bekannt sein konnten; dann aber auch, weil der Apostel einen ganz andern Beruf hatte, als sein Evangelium durch Plünderung der geistigen Erzeugnisse eines Alexandrinischen Philosophen zu bereichern oder gar aufzubauen. Er hatte vielmehr eine Offenbarung zu verkündigen, von deren Göttlichkeit er erfüllt war, hatte zu lehren was er vom Heilande gesehen und gehört, und was dieser ihm zu verkündigen aufgetragen hatte, nichts Anderes.

Um dieses seines Berufes und Zweckes willen ist auch nicht anzunehmen, daß Johannes seine Logos-Lehre aus der jüdisch-Alexandrinischen Theosophie überhaupt geschöpft habe. Denn so wäre seine Lehre immerhin keine Offenbarungs-Lehre, welches Gepräge sie doch ganz und gar trägt; sondern nichts anders als eine philosophische Abstraction und Combination, was der Apostel nicht vorbringen konnte und wollte.

Ebensowenig kann der Johanneische Logos eine Fortbildung der Personificationen des A. T. über das schaffende und wirkende Wort Gottes sein. Er fiele dann unter die eben berührte Klasse und wäre mit Rücksicht auf die Quelle

und Art und Weise der Fortbildung nicht nur des h. Apostels und seines Berufes unwürdig, sondern auch an und für sich falsch, indem von dichterischer Personification zur Hypostasirung und Fürwahrannahme dieses Gebildes ein unverzeihlicher Sprung ist.

Was die Benennung „Logos“ betrifft, so könnte man nun wohl sagen, daß der Apostel diese, seines dogmatisch=polemischen Zweckes Willen, den er bei Abfassung seines Evangeliums nach dem wichtigen Zeugnisse des h. Irenäus (adv. haer. lib. 3. c. 11 und 16) hatte, und womit sowohl cap. 20. v. 31., als auch die ganze Anlage des Buches stimmt, vielleicht aus dem Sprachgebrauche seiner Gegner entnommen habe, und daß man somit auf eine mit Philo gemeinsame Quelle, nämlich den damals herrschenden Sprachgebrauch geführt würde. — Dieses aber läßt sich auf keine Art nachweisen, selbst nicht, daß ein solcher Gebrauch des Wortes „Logos“ geherrscht habe, welchem gemäß Johannes dasselbe daher hätte entlehnen können; vielmehr haben wir bei Philo die erste sichere Spur einer Hypostasirung des Logos, und des demnach besonderen Gebrauches dieses Wortes. Freilich der Mangel an Nachrichten schließt das wirklich Vorhandengewesenseyn noch nicht aus, und einen Anknüpfungspunct für's Verständniß mußte der Apostel doch wohl gehabt haben.

Wie dem auch sei, soviel läßt sich behaupten: Nie würde der Apostel dem Messias aus Accommodation einen Namen beigelegt haben, der ihm nicht um seiner Natur willen zukäme, und die Vermuthung, daß ihm dieser Name auf anderen, untrüglichen Wegen kund geworden, wenigstens aus sichern Quellen erschlossen worden sei, gewinnt darum wohl Platz; wobei jedoch bestehen bleibt, daß eine derartige Bekanntwerdung mit dem einigermaßen schon herrschenden Profan=Gebrauche dieses Wortes zusammentreffen konnte.

Vergleichen wir Apocal. Cap. 19. V. 11., wo vom Sohne Gottes ausdrücklich gesagt wird, daß sein wahrer

Name „Logos" sei, so finden wir hier die Bestätigung dessen, daß der Hauptgrund, warum der Apostel den Heiland unter dem Namen „Logos" einführte, nicht Accommodation war, und wir können sagen: nicht darum nannte ihn der Apostel so, weil man mit diesem Namen ein himmlisches Wesen, einen Aeon oder höchsten Engel benannte; sondern weil er die wahre Bezeichnung für die zweite Person in der Gottheit war.

Während also Philo auf Philosophischem Grunde und Boden seine Logos-Idee erwarb, werden wir bei unserm Evangelisten mit zwingender Gewalt auf das Gebiet der Offenbarung gewiesen. Name und Substrat des Logos sind nicht rein menschliches Gebilde, sondern verknüpfen unverkennbar mit dem forschenden Gedanken eine hehre Gotteskraft.

Wir stehen nun daran die Substrate selber zu vergleichen, welche der Apostel und Philo dem Namen „Logos" unterlegen:

Philo trägt in seiner Theosophie ein unverkennbares Moment, welches ein gemeinsamer Zug sämmtlicher orientalischen Systeme ist. Darnach kann Gott nicht selbst erscheinen und wirksam seyn unmittelbar, sondern nur sein Logos. Dieser ist das nothwendige Verbindungsglied, die Kette zwischen Gott und der sichtbaren Welt. Es besteht demnach ein unverwüstlicher Gegensatz zwischen Gott als immanentem Wesen und dessen Offenbarung. Dieser Gegensatz ist ausgesprochen durch das *εἶναι* und *λέγεσθαι*, woher *ὁ Ὤν* (Gott selbst) und *ὁ Λόγος*. Andeutungen hierzu konnte ein von orientalischer Weisheit erfüllter Philosophe wohl in der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte finden, wornach auf Gottes Wort alles außer ihm sichtbar und unsichtbar Seyende in die Wirklichkeit trat. Der Logos ist demnach bei Philo die allgemeine Offenbarung des *Ὄν*, das allgemeine *εἴπων τοῦ Ὄντός*. Er ist ein doppelter, nach dem Bedürfnisse des Urbildes (*κόσμος νοητός*), welches die erste Offenbarung war, und des Abbildes, nämlich der sichtbaren Welt.

Nicht so bei dem Apostel. Gott ist es, welcher das Universum aus dem Nichts hervorgerufen, Gott war es, welcher im alten Bunde redete und wirkte; die eine, ungetheilte Wesenheit Gottes ist es, welche in die Welt gekommen. Der Logos ist kein Mittelglied, er ist die Urkraft und die Verbindung. Zwischen Gott und dem Logos findet nur ein personaler Unterschied Statt, der Wesenheit nach ist er zugleich ὁ Ὤν. Er ist nur Einer, nicht getheilt. Derselbe Logos, welcher beim Vater und zugleich mit dem Vater ist, durch den Alles ward, derselbe ist auch den Menschen erschienen; es ist und bleibt derselbe Logos, selbst Gott, die zweite Person der Gottheit, der die menschliche Natur annahm.

Die Duplicität des Philonischen Logos betreffend, so führt Philo über denselben, insofern er um den *κόσμος νοητὸς* und der *κόσμος νοητὸς* selbst ist, eine unentwickelte, dunkle, fast zweideutige Sprache, welche anzeigt, daß hier die Durchbildung seiner Idee noch mangelhaft war. Bald erwähnt er ihn als Idee der Ideen, als *τόπος τῶν ἰδεῶν*, als um den *κόσμος νοητὸς* befindlich, als durch die Ideen constituirt, bald als der *κόσμος νοητὸς* selbst seyend, bald als denselben wohnend in sich. — Hiermit hat der Johanneische Logos schlechterdings gar nichts gemein.

Der Logos bei Johannes ist göttlicher Wesenheit und selbst Gott; der Philonische Logos dagegen besteht aus einer von der göttlichen Wesenheit gänzlich verschiedenen Substanz. Wenn ferner der Logos bei Johannes nothwendiger Weise als gleich ewig wie der Vater dargestellt wird, so kann dem Philonischen Logos nur eine Unsterblichkeit vindicirt werden, nicht aber ein Seyn von Ewigkeit her. Er ist vielmehr ein in oder mit der Zeit gewordenes Geschöpf des Vaters, von Gott verschieden, geringer als Gott, nur Gott ähnlich und Gottes Bild. Der Johanneische Logos dagegen ist selbst Gott, Gott ganz gleich, nur seiner Persönlichkeit nach vom Vater un-

terschieden. Es theilt demnach dieses göttliche Wort alle in Gottes Wesenheit gegründeten Attribute: der Philonische Logos dagegen entbehrt dieser alle, und die ihm zugelegten, als da sind: Unkörperlichkeit, große Erkenntniß und Einsicht, freier Wille, Güte, Mitleid, Unsündigkeit, sehr große Heiligkeit, diese sind ihm eigen seiner Natur nach, und nicht als göttlicher Natur.

Daraus, daß der Philonische Logos nicht von Ewigkeit ist, auch nicht aus göttlicher Wesenheit vom Vater gezeugt, folgt, daß er von demselben auch auf eine ganz verschiedene Weise gezeugt sey als der Logos bei Johannes. Denn anders ist die Zeugung von Ewigkeit her, anders die, welche entweder in der Zeit oder zugleich mit der Zeit geschah; Anders ist die Zeugung, so Gott aus seinem Wesen ein göttliches Wesen zeugt, sich gewissermaßen selbst setzt, eine andre ist sie, wenn er aus nicht eigener Substanz eine Creatur bildet, die geringer als er selbst ist und seyn muß. Und gerade hier öffnet sich die gewaltige Kluft, welche die Anlehnungspuncte des einen und des andern Logos himmelweit auseinander hält. Hieraus erhellt auch die Verschiedenheit des Sinnes, der jedesmal in den Worten liegt, wo Johannes Aehnliches wie Philo zu sagen scheint. Wir werden hier gewahr, wie sich vom gleichen Namen, den Philo und Johannes gebrauchen, bei diesem alles Begriffliche, so Philo mit seinem Logos verbindet, ganz und gar wegstreift, so daß hiervon nichts mehr übrig bleibt als der gleiche Klang der Worte. — Wenn es demnach bei Philo heißt, der Logos sey Sohn Gottes, er sey vor aller Creatur, Gott zunächst stehend, zwischen ihm und Gott sey nichts in der Mitte; so gilt dies auch vom Johanneischen Logos aber in anderer Bedeutung. Der Logos der Offenbarung ist auch Sohn Gottes, aber gezeugt von Ewigkeit, von Göttlichem Wesen, selbst Gott, wovon nichts mit dem Philonischen Logos übereinkömmt. Das göttliche Wort bei Johannes ist auch der Erstgeborne aller Creatur (Coloss. 1, 15), weil er

nämlich vor aller Creatur war, aber er ist nicht selbst Creatur; indem er Gott ist, wogegen der Philonische Logos Creatur, aber erstgeborne, ist. Zwischen Gott und dem Logos der Offenbarung liegt auch keine Creatur in der Mitte, und theils in dieser Beziehung als auch mit Rücksicht auf das Geheimniß der Inkarnation, kann derselbe heißen proximus Deo: Es ist dies aber keine Rang-Beziehung zwischen ihm und Gott. Der Philonische Logos dagegen wird gerade mit Rücksicht auf seine wesentliche Verschiedenheit von Gott, als Creatur, in Beziehung zu Gott gestellt, und nur wegen seines hohen Ranges, den er vor der übrigen Creatur einnimmt, als Gott zunächst stehend angeführt *).

Der Zweck, wozu der Philonische Logos gezeugt wurde, ruht in dem Verhältnisse Gottes zur Materie. Weil Gott die Welt bilden wollte, selbst aber mit der Materie nicht in Berührung kommen durfte, darum zeugte Gott den Logos. Er ist das Instrument, womit Gott die Welt bildete, er ist auch der Diener Gottes, welcher die Welt erhält und regiert, weil Gott es so will.

Ganz anders verhält es sich mit dem Johanneischen Logos: Er ist kein Instrument und kein Diener Gottes, und sein ewiges Gezeugtseyn war nicht Bedingung zur Weltwerdung: Gott offenbarte sich selbst im Logos. Zwar ward Gott uns Menschen durch den Menschgewordenen Logos verkündigt, aber nicht dies war der Grund und Zweck, weshalb der Logos gezeugt wurde. Dazu kömmt noch, daß der Logos Philos nur die sichtbare Welt, nicht die intelligible, somit auch nicht das Universum geschaffen, daß er die sichtbare Welt zudem aus vorhandener Materie geschaffen oder vielmehr bloß gebildet hat auf Befehl Gottes. Der Logos der Offenbarung dagegen schuf alles

---

*) Die Aeußerungen in der heil. Schrift, worin der Heiland verbunden mit der Menschheit aufgefaßt wird, und sodann in Rücksicht auf seine menschliche Natur Aussagen erfolgen, können hier offenbar nicht als Einwendungen vorgebracht werden.

Seyende, in freiem Wollen, aus Nichts, ohne vorhandene Materie. Er wirkte demnach eigentlich schöpferisch, als Gott, aber als zweite Person der Gottheit, welche die schaffende ist. Auch schuf er nicht ein Urbild nachahmend, wie der Philonische Logos nach einem vorhandenen Archetype bildete. — Dieser ist auch nicht Quelle alles Lebens, wie aus dem Vorhergehenden folgt; denn er hat den *κόσμος νοητὸς* nicht gemacht, überhaupt gar nicht eigentlich geschaffen; und dürfte er auch, wiewohl immer uneigenthümlich, vielleicht Quelle des niedern, animalischen Lebens genannt werden, so ist er doch keineswegs Quelle des höhern Lebens, sondern Gott ist der eigentlich lebendig machende, weshalb gerade der Logos bei Johannes im wahren Sinne des Wortes Quelle alles Lebens heißt.

Nach Johannes ist die Welt ein Eigenthum des Logos (*εἰς τὰ ἴδια ἦλθε*) *), weil sie sein Geschöpf ist. Der Philonische Logos dagegen, da er nur ein Instrument Gottes bei der Weltbildung war, kann die Welt nicht sein nennen, auch selbst das Israelitische Volk ist nicht sein, sondern es ist das geliebte Volk Gottes (*τοῦ δὲ ἡγεμόνος τὸ ἐπίλεκτον γένος Ἰσραήλ*. I. Mang. 242 de posterit. Caini), und die Welt ist Gottes Eigenthum.

Wenn der Logos bei Philo eine zu Gott führende Leuchte, wenn er Lehrer der Menschen, Speise der Seelen, und somit gleichsam Heiland der Menschen genannt wird: so unterscheidet er sich von ähnlichen Beziehungen des Johanneischen Logos zu den Menschen darin, daß dieser die Erkenntniß und das Heil gibt nicht als Werkzeug in Gottes Hand, nicht als ein Gott untergeordneter Diener, wie der Philonische Logos, sondern daß er als selbst Gott, wahrhaft Heiland, weil selbst Gnadenquelle

*) Bei Erklärung des *εἰς τὰ ἴδια* schließen wir uns den ältern Interpreten an, und nehmen es gleich *εἰς τὸν κόσμον*, weil im ganzen Prolog der Logos nicht in Beziehung auf ein besonderes Land und Volk, sondern in der allgemeinen Beziehung zur Welt und den Menschen insgesammt dargestellt wird.

ist. Außerdem werden die Menschen, wenn sie dem Logos der Offenbarung sich ähnlich machen, auch Gott selbst ähnlich, denn der Logos ist kein Bild Gottes, sondern selbst Gott. Er ist die einzig wahre und wirkliche Seelenspeise, Niemand kömmt zum Vater als durch ihn, Niemand kann sich über ihn hinaus erheben, weil dies eine Erhebung über Gott selbst hinaus wäre. Philo dagegen unterscheidet zwischen den Menschen, welche sich dem Logos ähnlich machen und denen, so Kinder Gottes sind, d. h. sich zu Gott selbst und über den Logos hinaus erheben; Jene sind die Unvollkommnen, die Vollkommnern haben als Beispiel den Erzvater Jacob, welcher sich über den Logos erhob, so daß dieser seine Seelenspeise nicht mehr war, sondern von Gott selbst genährt wurde. Der Philonische Logos also, abgesehen davon, daß er nicht Seelenspeise ist in dem Sinne, wie der Logos der Offenbarung, ist auch nicht einmal Seelenspeise für alle Menschen, sondern bloß für die Unvollkommnern.

Nach Johannes ist der Logos in die Welt gekommen, aber von der Welt als Heiland und Spender des Lichtes nicht anerkannt und aufgenommen worden. Nun heißt es zwar auch bei Philo ss. leg. Alleg. p. 121. Mang. Vol. V: daß die Väter der Israeliten auf ihrer Reise aus Egypten den Logos als Seelenspeise nicht gekannt und deshalb gesagt hätten: „lasset uns umkehren zu den Gelüsten Egyptens;“ aber abgesehen davon, daß wir hier in einer ziemlich dunkeln Allegorie uns bewegen, so kann sich diese Stelle hier auch schon deshalb nicht geltend machen, weil von einer Erscheinung des Logos in der Welt gar nicht Rede ist.

Ferner sagt Johannes, der Logos sei in die Welt gekommen, habe die menschliche Natur angenommen und sei unter den Menschen, um sie zu Gottes=Kindern zu machen, gewandelt. Von solcher Menschwerdung und Erscheinung des Logos unter den Menschen findet sich nicht nur nichts Aehnliches bei Philo, sondern dieses wiederstreitet sogar

seinen Vorstellungen und Lehren über den Logos, über das Verhältniß des Uebersinnlichen zum Sinnlichen, der Materie zu dem höhern Pneumatischen ganz und gar. Oefters zwar erfahren wir bei Philo, der Logos sei den Menschen erschienen; nie aber finden wir ihn wandelnd in Mitte der Menschen, mit ihnen in Herablassung verkehrend, geschweige daß er die menschliche Natur angenommen hätte. Das Hylische betrachtet er vielmehr bereits in gnostischer Weise als das Unreine, Bösartige, als das Unwürdige, weil Qualitätlose, womit sich Ueberirdisches, Himmlisches nicht vermischen dürfe. Zwar erscheint der Logos umkleidet mit den Elementen der Erde; dieses aber dient mehr ihn von den Menschen fern zu halten und wesentlich unerkannt zu lassen, als ihn mit dem Irdischen zu verbinden. Er verweilt nur da wo es rein und unsündig ist, nur die Seelen des guten Menschen bewohnt er, erleuchtet und belehret sie.

Der Mensch gewordene Logos ist nach Johannes der verheißene Messias, der in die Welt kommen sollte zur Erlösung des sündigen Menschengeschlechts. Als sein Vorläufer tritt Johannes der Täufer auf, und gibt Zeugniß von ihm. Der Logos ist bereits als Messias erschienen, hat Thaten verrichtet und die Menschen über das Gottesreich belehrt. Der ganze Heils-Actus, die Erlösung ist vollendet; der Mensch gewordene Logos ist zum Vater wieder aufgestiegen, angethan mit Macht und Herrlichkeit, die Verheißung seiner Wiederkunft lebt unter den Menschen, eine bleibende Einrichtung hat er gegründet, die Welt ist durch ihn umgewandelt, und das Alles hat Johannes selbst gesehen und bezeugt es.

Um Aehnliches bei Philo aufzufinden, wenden wir vergeblich alle Blätter um. Jene Heilsökonomie, wie selbe sich durch die heilige Geschichte bewährt, ist ihm völlig fremd. Zwar das Menschengeschlecht nimmt zu an Verderbtheit, und dies ist ein Zeichen eines eintretenden Umschwungs, aber Philo kennt den Ursprung jener Verderbt-

heit nicht, er kennt nicht die Ohnmacht des unter der Sünde seufzenden Menschengeschlechts. Darum erheben sich nach seiner Ansicht die Menschen im Verlaufe der Zeit durch eigene Kraft, angeregt durch einzelne tugendhafte Männer und das Hereinbrechen schrecklicher Strafen, die schon im alten Bunde prophezeit sind. Auch ein Heiland wird dem Volke Israels erstehen. Dieser ist ein gewaltiger Herrscher und Held, welcher an den Heiden Rache nehmen und sein Schwerd das Blut der Feinde trinken lassen wird. Die Heiden werden Sklaven der Juden werden, und über sie wird jener Messias in Gerechtigkeit herrschen. — Philo hatte demnach die grob sinnliche Auffassung des im alten Testamente geschilderten messianischen Reiches. Sein Messias ist einer aus dem jüdischen Volke und hat mit dem göttlichen Logos gar keine Gemeinschaft. Der Logos selbst verändert seine Stellung zwischen Gott und der Welt und sein früheres Verhältniß zu den Menschen nicht; aber in jener Zeit, wo durch einzelne Fromme unter den Juden und durch die schweren Strafen, die Gott senden wird, sich das Herz der Israeliten wieder zu Gott wendet, dann wird sie der Logos, wie einst aus Egypten, wiederum in's Land der Verheißung führen, wo alsdann die oben angegebene messianische Zeit eintritt.

Kaum ist nöthig schließlich zu bemerken, daß mit den Identifizirungen des Philonischen Logos mit der *σοφία* und dem *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, mit dem vermittelten Wirken des Logos durch die Ideen, und mit jener gnostischen Emanation der himmlischen Kräfte, der Logos der Offenbarung gar nichts gemein habe.

Das Gewand für das Philonische Theosophumenon ist größtentheils die Allegorie; seine Logoslehre schreitet einher in fast stets figürlicher Rede, ausgeschmückt mit zahlreichen Metaphern und Bildern. Auch hierin unterscheidet sich gar sehr der Evangelist. Seine Rede haucht den Athem des Evangeliums, der Gotteslehre. Er sucht keine Dunkelheit, denn sein Zweck war es, die sinnbethörenden

Schwärmereien seiner Zeit zu vernichten. Sein Styl ist übrigens erhaben, wie der keines Andern; dennoch befleißigt er sich der möglichst einfachen Rede und Deutlichkeit.

Ueber das Sacrament der Taufe.

(Schluß der im vorig. Hefte abgebrochenen Abhandlung).

§. 12. Nähere Bestimmung des äußern Zeichens der Taufe. A. der Materie derselben.

Die zur gültigen Verwaltung der Taufe erforderliche Materie, und zwar

1) die entfernte Materie ist nach den in §. 1 angeführten Schriftstellen (besonders nach Apostelg. 8, 36—38. 10. 47, 48. Ephes. 5, 25—27. Tit. 3, 5—8. Hebr. 10, 22.) natürliches Wasser. Daß aber das natürliche Wasser allein diese Materie sei, erhellet zwar auch schon aus jenen Schriftstellen; bestimmter jedoch und unwidersprechlicher lehrt es die Tradition. Nimm das Wasser hinweg, und es gibt keine Taufe mehr; „sagt Augustinus tract. 15. in Ioan. Und überhaupt sprechen die Väter starken Tadel gegen jene Häretiker aus, die zu ihren andern Irrthümern auch noch den gesellten, daß sie nicht Wasser, sondern etwas anderes für die Materie der Taufe erklärten und auch wirklich bei Ertheilung derselben gebrauchten; wie z. B. Feuer, was auf den Grund von Matth. 3, 11 die Seleucianer oder Hermianer (nach Augustinus lib. de haeres. cap. 59), oder Oel mit Wasser vermischt, was die Markosier (nach Epiphanias haeres. 34. num. 12, oder vielmehr nach Irenäus, den derselbe citirt) und zuweilen auch die Manichäer (nach Turribius in einem Briefe, der sich hinter dem fünfzehnten Leo's des Großen befindet) thaten. Ganz übereinstimmend hiermit verfuhr man in der Praxis. Papst Innozenz III. verwarf cap. *Non ut apponeres* de bapt. (lib. 3. decretal. tit. 42. c. 5) die mit Speichel, und Papst Gregor IX. (bei

Raynld ad. ann. 1241. n. 42.) die in Norwegen mit Bier ertheilte Taufe. Noch viel früher erklärte die Kirche zu Alexandrien (nach Joh. Moschus prat. spirit. cap. 176. und nach Nicephor. lib. 3. hist. c. 37.) die einem Juden im Sande ertheilte Taufe durchaus für ungültig *). Mit allem Rechte verdammte daher das Conc. Trid. sess. 7. can. 2. de bapt. den, der da sage, wahres und natürliches Wasser sei nicht nothwendig zur Taufe (non esse de essentia baptismi)." Der Grund übrigens, warum Christus das Wasser als die Materie der Taufe anordnete, ist unstreitig in der Nothwendigkeit der Taufe zum ewigen Heile (§. 7) zu suchen: eben weil die Taufe für Alle zum ewigen Heile nothwendig ist, mußte Christus ihre Ertheilung so leicht als möglich machen; was eben dadurch geschah, daß er Wasser dafür bestimmte, welches überall leicht zu haben ist. Auch ist das Wasser das passendste Symbol ihrer Gnadenwirkung — der Reinigung von Sünden. Vgl. Catech. Rom. de bapt. qu. 8.

Anmerkung. Jede Flüssigkeit also, welche die Natur des natürlichen Wassers nicht hat, ist keine geeignete Materie der Taufe. Selbst das natürliche Wasser hört auf eine solche zu sein, sobald eine andere Flüssigkeit in einer solchen Quantität hinzugegossen wird, daß die Mischung in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht mehr Wasser heißt, und auch nicht mehr zum Waschen, diesem dem Wasser eigenen Gebrauche verwendet wird. Endlich ist auch das natürliche Wasser keine hinlängliche Materie der Taufe, wenn es zwar unvermischt bleibt, aber in einen solchen Zustand geräth (nämlich zu Eis oder Schnee gefriert), worin es zur Abwaschung, als wodurch ja die Taufe, wie gleich gesagt werden wird, geschieht, nicht tauglich ist. So das Rituale Trevirense

*) Das Decret des Papstes Siricius, so wie das Responsum des Papstes Stephanus II., worin dieselben die in Wein ertheilte Taufe für gültig erklären, sind ohne Zweifel unterschoben — wie nachweiset Binterim, Denkwürdigk. II. Bd. 1. Th. S. 10—33.

de bapt. cap. 2. Ob es aber warm oder kalt sei, erklärt Papst Eugen IV. in Decret. ad Arm. für gleichgültig; und das ganz mit Recht, weil es in diesem und in jenem Zustande immer noch Wasser und ein geeignetes Mittel zur Abwaschung bleibt. Das Rit. Trev. schreibt loc. cit. ausdrücklich vor, das Wasser mäßig warm zu machen, wenn zu befürchten stehe, daß das kalte dem Täufling schade. Endlich ist auch zur gültigen Verwaltung der Taufe nicht erforderlich, daß das Wasser geweiht sei*), obwohl einer Weihe desselben (durch Gebete, Exorcismen, Kreuzzeichen, Beigießung des Chrisma u. s. w.) schon von den ältesten Vätern (z. B. von Tertullian de bapt. c. 4, Cyprian ep. 70, Cyrillus Hieros. catech. 3. c. 3 et 4, den Apostol. Constitut. l. 7. c. 13, Gregor d. Gr. in seinem Sacramentar) erwähnt und von einigen, wie von Basilius de spir. s. c. 27, dieselbe sogar von einer geheimen apostolischen Tradition abgeleitet wird. Auch mußte das so sein, wenn die Ertheilung der Taufe so leicht als möglich gemacht werden sollte.

2) Die nächste Materie der Taufe besteht nach der heiligen Schrift (§. 1) in der Abwaschung des Täuflings mit (natürlichem) Wasser. Die Abwaschung einer Sache (vom Schmutze) kann aber in dreifacher Weise geschehen: durch Ein- oder Untertauchung (immersio) der Sache ins Wasser, durch Begießung (infusio sive affusio) der Sache mit Wasser, und durch Besprengung (aspersio) der Sache mit Wasser; denn in allen drei Weisen kann die Sache bis dahin mit Wasser benetzt werden, als das erforderlich ist, um den Schmutz von ihr wegzunehmen. Auch die Wörter βαπτιζειν und βαπτισμος haben in der heil. Schrift eine mehrfache Bedeutung. In der Bedeutung von Ein- oder Untertau-

*) Doch verbieten die Rituale, wie das Trierische am a. O., außer dem Nothfalle mit anderm als geweihtem Wasser zu taufen.

chen steht *βαπτιζειν* offenbar IV. König 5, 14 und Judith 12, 7; in der Bedeutung von Aufgießen oder Begießen steht es höchstwahrscheinlich Mark. 7, 4 (denn das Waschen der Israeliten geschah gewiß nicht immer, und auch nicht weil ein Gesetz es vorschrieb, durch Untertauchung, sondern wohl auch durch Begießung (ihrer Hände nach V. 3) mit Wasser. Und die Taufe (*βαπτισμος*) der Betten und Kleider geschah ohne Zweifel durch bloße Besprengung mit Wasser. Hiernach scheint jede Abwaschung, geschehe sie durch Eintauchung oder Aufgießung oder Besprengung, zur Gültigkeit der Taufe hinzureichen, zumal da Christus, so viel wenigstens die heil. Schriften ausweisen, nichts Besonderes darüber vorgeschrieben hat. Christus selbst wurde in der ersten Weise getauft, indem Matth. 3, 16 ausdrücklich gesagt wird, er sei nach seiner Taufe (durch Johannes) aus dem Wasser herausgestiegen. Dasselbe gilt von dem Kämmerer der Königin Candace, welchen der Diacon Philippus taufte Apostelg. 8, 36—39. In den Stellen Röm. 6; 3, 4, 5 und Coloss. 2, 12 wird die Taufe als ein Bild des Begräbnisses und der Auferstehung Christi sowie der geistlichen Auferstehung der Getauften selbst dargestellt; was die Taufe aber nur dann ist, wenn sie durch Eintauchung geschieht. Dasselbe gilt von der Benennung derselben Bad des Wassers Ephes. 5, 26 und Gegenbild der Sündfluth I. Petr. 3, 21. In der apostolischen Zeit wurde demnach die Taufe durch Eintauchung ertheilt; doch wohl nur in der Regel: denn die dreitausend Menschen am Pfingstfeste (Apostelg. 2.) sowie die fünftausend bald nachher (Cap. 4.) sind wahrscheinlich durch Begießung oder wohl gar nur (wie selbst der Cat. Rom. de bapt. qu. 13. n. 2. meint) durch Besprengung mit Wasser getauft worden. Dasselbe gilt unstreitig von Cornelius sammt seinem ganzen Hause, welche Petrus (Apstlg. 10, 47, 48), und von den Samaritern, welche Philippus (Apstlg. 8),

sowie von dem Kerkermeister, den Paulus und Sylas mit seinem ganzen Hause tauften (Apostelg. 16, 33). Doch gibt das keine Gewißheit. Daß in den ersten Jahrhunderten die feierliche Taufe wenigstens durch Eintauchung ertheilt wurde, bezeugen in der griechischen Kirche Justin der Märtyrer Apolog. I. §. 61, Cyrillus Hierosol. catech. 17. c. 14. et cet. 20, c. 4, Basilius de spir. s. c. 27, Chrysostomus homil. 6 in ep. ad Coloss., und (nach der Versicherung Goar's in Euchol. p. 355 u. 365 und des Arcadius lib. 10. de sacram. c. 7) alle Ritual-Bücher der Griechen; in der lateinischen Kirche bezeugen dasselbe Tertullian de coron. milit. c. 3, Cyprian epist. 76. ad Magnum, Ambrosius lib. 2. de sacram. cap. 6, Hieronymus adv. Lucifer. c. 4, Augustinus homil. 3 ad Neophast. (bei Gratian dist. 4. c. 73. de bapt.) Gregorius Magnus lib. 1. epist. 43, der *Ordo Romanus* und die welche im neunten Jahrhundert de divinis officiis geschrieben haben, Alcuin, Amalarius und Walafrid Strabo*). Ja noch bis ins dreizehnte Jahrhundert war diese Taufweise im Gebrauche, wie wir aus Fulbertus Carnotensis ep. 1. ad Adeodatum und Petrus Damiani lib. 4. epist. 35. (beide im elften), aus Thomas von Aquin 3. p. q. 66. a. 7. und Bonaventura in lib. 4. dist. 3. q. 1. (beide im dreizehnten Jahrh.) ersehen. Doch finden wir, daß schon im dritten Jahrh. die Taufe zuweilen auch durch Begießung mit Wasser ertheilt worden ist; so wurde sie nämlich den bettlägerigen Kranken ertheilt, wie zu ersehen ist aus Cyprians epist. 76. ad Magnum, welcher ihn über die Gültigkeit einer solchen Taufe befragt hatte. Der h. Märtyrer Laurentius taufte, wie Walafrid Strabo

*) Doch wurde bei erwachsenen Personen zuweilen auch nur das Haupt untergetaucht, wie wir sehen aus der Vita s. Sylvestri Pap. bei Surius den 31. December, aus Hieronymus und Augustinus an den a. O. u. Andern.

de reb. eccles. c. 26. erzählt, einen römischen Soldaten mit Wasser aus einem Kruge, welches, wie Walafrid hinzufügt, auch dann zu geschehen pflegte, wenn die Täuflinge schon zu groß waren, um in dem Taufbecken getauft werden zu können. Auch wurden mehrere Bekenner erst im Kerker getauft; und gewiß nur durch Begießung oder Besprengung mit Wasser. Augustinus erklärt diese Taufe tractat. 80. in Ioann. ausdrücklich für gültig. Wenn übrigens Cyprian in jenem Schreiben an den Magnus sich nicht durchaus bestimmt über die Gültigkeit einer solchen Taufe auszusprechen wagte *); so ereignete sich hier, was sich immer zu ereignen pflegt, wenn die Frage über einen Gegenstand aufgeworfen wird, der bis dahin noch nicht allseitig in Untersuchung genommen war. Nachher wurde diese Taufe von mehrern Concilien als gültig anerkannt; so z. B. von dem zu Neucäsarea 314 Can. 12 **), von dem zu Auxerre (Antissiodorense) 578 Can. 18, von dem zu Macon (Matisconense) 585 Can. 3. Endlich schreibt Thomas v. Aquin Summ. part. 3. quaest. 66. art. 7: „Quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis (quia hoc habet communior usus) potest tamen fieri baptismus per modum aspersionis vel etiam per mo-

*) Auch der gleichzeitige Papst Cornelius scheint epist. ad Fab. Antioch. c. 4. den Novatian, welcher erst in einer tödtlichen Krankheit und also gewiß bloß durch Begießung oder Besprengung getauft worden war, kaum als getauft ansehen zu wollen; jedoch ohne Zweifel, wie auch Constant. ad h. l. bemerkt, aus dem Grunde, welchen das Conc. Neocaes. (oben im Texte) angibt.

**) Zwar verbietet dieser Canon, den in einer Krankheit Getauften zum Priesterthum zu befördern; nicht aber wegen Mangels stattgehabter Eintauchung bei seiner Taufe, sondern weil sein Glaube mehr ein Werk der Noth als freier Entschließung zu sein scheine. Doch gestattet er jene Beförderung propter consequens ejus studium et fidem hominumque raritatem. Ueberhaupt aber standen im christlichen Alterthume die, welche erst bei herannahender Todesgefahr auf dem Krankenbette getauft worden waren, in keinem großen Ansehen. Vgl. die Tübinger theolog. Quartalschr., in einer Anmerk. zu jenem Kanon, v. J. 1821 S. 445 – 7.

dum effusionis . . . et hoc praecipue propter necessitatem, vel quia est magna multitudo baptizandorum, ut patet actor. 2 et 4. Quandoque autem potest imminere necessitas propter paucitatem aquae vel propter debilitatem ministri qui non potest sustentare baptizandum, vel propter debilitatem baptizandi . . . Ideo dicendum est, quod immersio non est de necessitate baptismi." Und dieses ist noch die Ansicht der Kirche, indem sie jede Taufe, sowohl die durch Eintauchung als auch die durch Begießung oder bloße Besprengung für gültig hält *). Heutzutage ertheilt sie die Taufe nur durch Begießung. — Die dreimalige Abwaschung des Täuflings (sei es durch Eintauchung, oder Begießung oder Besprengung) war zwar von jeher in der griechischen und lateinischen Kirche gebräuchlich (wie z. B. erhellet aus Tertullian adv. Prae. c. 26, u. de cormil. c. 3 **), Basilius de spir. s. c. 27 ***), Hieronymus adv. Lucifer. c. 4, Theodoret lib. 4. haeret. fab. c. 3, Chrysostomus homil. de fide in Patrem, F. et Sp. S.) und sie ist es bekanntlich noch; aber für wesentlich wird sie (obwohl von einigen Vätern, z. B. von Tert. u. Basil. von einer apostol. Trad. abgeleitet) nicht gehalten. Mit Recht: denn aus der Schrift kann sie nicht als wesentlich bewiesen werden; und die Tradition spricht ausdrücklich für das Gegentheil. Als im sechsten Jahrhundert die Bischöfe von Spanien die dreimalige Eintauchung wegen der Arianer, die daraus ein Argument gegen die Consubstanzialität der drei göttlichen Personen bildeten, abschafften und eine einmalige einführten, mißbilligte Papst Gregor der Große diese Aenderung gar nicht; vielmehr schrieb er an den h. Bischof Leander von Sevilla

---

*) Cyrillus Hieros. Cat. 20. C. 4.
**) Gregor. Nyss. orat. catech. 35.
***) Die schismatischen Griechen halten die Eintauchung für wesentlich.

(lib. 1. epist. 43), der bei ihm deßwegen angefragt hatte, zurück: „Reprehensibile esse nullatenus potest, infantem in baptismate vel ter vel semel mergere; quando et in tribus mersionibus personarum Trinitas, et in una potest divinitatis singularitas designari.“ Das vierte Concil von Toledo 633 bestätigte cap. 6. unter Berufung auf diesen Ausspruch des heil. Papstes Gregor jenen von den spanischen Bischöfen eingeführten Gebrauch; eben so das von Worms im J. 868 Can. 5. Endlich erklären auch die katholischen Rituale, wie z. B. das Trierische de bapt. cap. 2, die in Todesgefahr durch einmalige Aufgießung ertheilte Taufe für gültig. — Noch ist zu bemerken, daß in dem Falle, wo die Taufe durch Begießung oder Besprengung geschieht, nicht der ganze Körper, sondern nur ein Hauptheil desselben abgewaschen zu werden braucht. So gibt es die Praxis der Kirche*); wie denn auch der *βαπτισμος*, welchen die Juden nach Marc. 7, 4 bei ihrer Rückkehr vom Markte an sich vornahmen, gewiß nur ein Waschen der Hände und vielleicht auch des Gesichts war.

§. 13. B. Der Form der Taufe.

Christus befiehlt Matth. 28, 19 alle Völker im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen. Hiernach ist offenbar erforderlich, entweder daß der Täufer bei der Abwaschung des Täuflings diese Worte vernehmbar ausspricht, oder doch daß er bei sich beschließt, die Taufhandlung im Namen der drei göttlichen Personen, aber ohne sie ausdrücklich zu nennen, vorzunehmen; daß aber das Erste erforderlich sei, oder daß doch wenigstens die Apostel diese Worte bei Ausspendung der Taufe vernehmbar ausgesprochen haben, erhellet aus Apostelgesch. 19, 1—5.

*) Das Trierische Ritual befiehlt loc. cit. die Haut des Kopfes mit Wasser zu begießen.

Der Apostel Paulus fragt da die Johannes-Jünger, die er zu Ephesus findet, ob sie den h. Geist empfangen hätten, worauf sie antworteten: „Wir haben auch nie gehört, daß der h. Geist da sei.“ Wenn nun der Apostel weiter fragt, worauf sie denn getauft seien, so setzt er ja in dieser Frage voraus, daß bei Ertheilung der von Christus angeordneten Taufe der h. Geist und dann gewiß auch die beiden andern göttlichen Personen genannt werden *). Wir sehen aus dieser Stelle zugleich, daß Thomas v. Aquin im Irrthum ist, wenn er aus einigen Stellen der Schrift (Apostelg. 2, 38. 8, 12, 16. 10, 48. 19, 5 auch Röm. 6, 3), worin es heißt, daß die Taufe im Namen oder auf den Namen Jesu ertheilt worden sei, folgerte (3. p. 9. 66. a. 6), die Apostel hätten, kraft einer besondern Dispensation, zur größern Empfehlung und Verherrlichung des Namens Jesu unter den ersten Christen bloß im Namen Jesu, ohne die andern göttlichen Personen zu nennen, getauft; nachher aber, als der Zweck erreicht gewesen, hätte die Dispensation aufgehört, und von da an wäre jede bloß im Namen Jesu ertheilte Taufe ungültig **). Denn auch in der Stelle Apostelgesch. 19, 5 heißt es, die Johannes-Jünger seien im Namen des Herrn Jesu getauft worden; und doch ist aus dem Vorhergesagten klar, daß bei Ertheilung dieser Taufe die drei göttlichen Personen ausdrücklich genannt wurden. Die in jenen Stellen der h. Schrift vorkommende Phrase im Namen Jesu taufen kann daher nichts anderes besagen als mit der von Christus eingesetzten Taufe taufen, welcher

*) So urtheilte schon Papst Innocenz I. epist. 17. ad Rufum et Socios cap. 5. (bei Constant. Epistolae Rom. Pontif. pag. 836.)

**) Hugo a sancto Victore lib 2. de sacram. p. 6. c. 2., Petrus Lombardus lib. 4. sent. dist. 3. lit. E., Hadrian VI. und Cajetan meinten, eine solche Taufe sei noch jetzt gültig. Bernardus ep. 403. ad Henric. Archid. meinte sogar, die Taufe gälte, wenn sie auch bloß allgemein im Namen Gottes und des h. Kreuzes ertheilt würde.

Meinung auch der Catechismus Rom. de bapt. q. **12.**, nach dem Vorgange des Ambrosius und Basilius, ist. Uebrigens lehren die Väter ausdrücklich, daß die Apostel nicht bloß im Namen Jesu getauft haben. Cyprian sagt ep. **73.** ad Iubajan., indem er die Stelle Apostelgesch. 2, 38 kommentirt: „*Iesu Christi* mentionem facit Petrus, non quasi Pater omitteretur, sed ut Patri quoque Filius (und dann gewiß auch der heilige Geist) adjungeretur." Auch erklärt Cyprian in diesem Briefe nur die im Namen der drei göttlichen Personen ertheilte Taufe für gültig. Quomodo quidam dicunt, foris extra ecclesiam modo in nomine Iesu Christi ubicunque et quomodocunque gentilem baptizatum remissionem peccatorum consequi posse; quando ipse Christus gentes baptizari jubeat *in plena et adunata Trinitate* *)." Der h. Basilius widerlegt lib. de Spir. s. cap. **12.** (welches Capitel die Ueberschrift führt: „Gegen die, welche sagen, die Taufe im Namen des Herrn sei gültig") mit Absicht diese Meinung, und lehrt da, das Argument, das man dafür daraus entnehme, daß die Schrift sage, die Apostel hätten im Namen Jesu getauft, sei nichtig: „oportet enim" — fügt er als Grund bei — „inviolabilem manere traditionem, quae in vivifica gratia data est...

---

*) Man sollte fast denken, Papst Stephanus (über den Cyprian in dem ganzen Briefe Klage führt) sei unter denen mitgemeint, die da sagen, die Taufe im Namen Jesu Christi sei gültig. Unstreitig wäre Cyprian dann im Irrthume, da grade Stephanus so fest wie kein Anderer auf dem „Nihil innovetur nisi quod traditum est" bestand und die Taufe im Namen des Vaters und des Sohns und des h. Geistes überliefert war, wie zu sehen aus Justin, Apol. **1.** §. 61, Tertull. de Bapt. c. 3. und adv. Prax. c. 26., so wie aus den andern oben angeführten Zeugnissen. Auch heißt es in den Märtyreracten des h. Stephanus ausdrücklich, daß er den Tribun Nemesius im Namen des Vaters ꝛc. getauft habe. Sollte er daher sich auch des Ausdrucks im Namen Christi taufen bedient haben, so hat er gewiß darunter nichts anders verstanden als die Taufe Christi ertheilen; was dann Cyprian in der Hitze des Streites mißverstand.

Sicut enim credimus in Patrem et Filium et Spiritum sanctum; sic et baptizamur in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.“ Also auch Basilius hält nur die im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes ertheilte Taufe für gültig; was übrigens von allen Vätern gilt. So sagt Dydimus Alexandrinus lib. 2. de Spir. s. (nicht weit von Anfange): „Ich denke nicht daß irgend Einer so unsinnig sein werde, die Taufe für vollkommen (gültig) zu halten, welche im Namen des Sohnes, ohne Hinzufügung des Namens des Vaters oder des h. Geistes ertheilt wird. Wer es wagen sollte, Einen von den vorgeschriebenen Namen bei Ertheilung der Taufe auszulassen; würde durchaus nicht diejenigen von ihren Sünden befreien können, welche er getauft zu haben glaubte.“ Augustinus sagt lib. 6. de Baptismo cap. 25: „Gewiß sind die evangelischen Worte, ohne welche die Taufe nicht vollbracht werden kann.“ Welche Worte das aber seien, sagt er lib. 3. cap. 15: „Wenn Marcion die Taufe mit den evangelischen Worten, im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, vollbrachte, so war das Sacrament vollkommen (gültig).“ Endlich haben die Concilien (wie das Arelatense v. 314. can. 8., das Nicaenum I. can. 19., das Constantinopolitanum I. can. 7., das Laodicaenum can. 8., das Arelatense II. can. 16. und das Tridentinum sess. 7. can. 4. de bapt.) bei der Aufnahme der von Häretikern Getauften in die Kirche darauf zu sehen befohlen, ob dieselben mit der von Christus vorgeschriebenen Formel getauft oder ob sie nicht damit getauft worden seien: im ersten Falle sollte ihre Taufe gelten, im zweiten nicht. Papst Nicolaus I. war daher offenbar im Irrthum, wenn er respons. ad consulta Bulgarorum cap. 114. gemeint haben sollte, die Taufe im Namen Christi wäre gültig. Doch macht es Harduin (Dissert. de Baptismo in nomine Christi — in Thesaur. theolog. tom. 10. part. 1. pag. 95. seqq.)

sehr wahrscheinlich, wo nicht gewiß, daß Nicolaus bloß von dem Glaubensbekenntnisse des Täuflings spreche. Dem Bisherigen zufolge ist also die Aussprechung der Worte im Namen *) des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes bei der Abwaschung des Täuflings zur Gültigkeit der Taufe erforderlich.

Aber auch die Aussprechung der Worte ich taufe dich oder anderer gleichviel bedeutenden Worte? Ja; denn Papst Alexander III. definirt in einer Constitution vom Jahre 1181 (Decretal. Gregor. lib. 3. tit. 42. cap. 1.) wie folgt: „Si quis puerum ter in aqua merserit in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, Amen; et non dixerit: *ego te baptizo* etc., puer non est baptizatus **).“ Und als Jemand gegen Ende des 17. Jahrhunderts den Satz zu vertheidigen wagte: „Einst“ — nämlich vor Alexander III. — „sei die ohne Aussprechung jener Worte ertheilte Taufe gültig gewesen;“ wurde dieser Satz von Papst Alexander VIII. unter dem 7. December 1690 verdammt (es ist die prop. 27.). Auch schreiben alle Ritualien der lateinischen Kirche (namentlich das Sacramentarium Gregorii Magni tr. 3. p. 73, der *Ordo Romanus* etc.) so wie alle Euchologien der Griechen, der Syrer und Aegyptier (genannt von Arkudius, Goar, Mabillon, Martene und Thomassin) die ganze Taufformel (nur in Einem Manuscript von Cambrai aus dem

---

*) „Quod autem *in nomine*, non *in nominibus*, dictum est; hoc plane declarat unam Trinitatis naturam et divinitatem: etenim hoc loco nomen ad Personas non refertur, sed divinam substantiam, virtutem et potestatem, quae una et eadem est in tribus Personis, significat.“ Cat. Rom. l. c. qu. 10. n. 3.

**) Veranlassung zu dieser Definition gab der um diese Zeit ausgebrochene Streit über die ohne Aussprechung dieser Worte ertheilte Taufe. Bischof Stephan von Tournay erklärte diese Taufe für gültig; Bischof Mauritus von Paris erklärte sie für ungültig. Dem ersten stimmten Hugo a s. Victore, Petrus Cantor und selbst Petrus Lombardus bei.

14. Jahrh. fand Martene das Wort *baptizo* ausgelassen) vor.

Anmerkung. Die heutzutage in der lateinischen Kirche allgemein übliche Taufformel ist: „Ego te baptizo in nomine Patris et F. et Sp. s. Amen.“ Das Ego kann, unbeschadet der Gültigkeit des Sacraments wegbleiben, weil es schon in baptizo steckt (vgl. Catechism. Rom. loc. cit. quaest. 11.); auch würde das Sacrament gültig sein, wenn statt des baptizo ein anderes, aber gleichvielsagendes Wort, wie z. B. lavo, abluo gebraucht würde. Doch hat sich der Verwalter desselben streng an die vorgeschriebene Form zu halten. In der griechischen Kirche ist folgende Formel gebräuchlich: *βαπτιζεσθω ὁ δουλος του θεου . . . εἰς το ὀνομα του πατρος καὶ του υἱου καὶ του πνευματος ἁγιου . . . αμην.*“ Gegen die Gültigkeit dieser Formel ist nichts einzuwenden, weil sie im Wesentlichen nicht von der der Lateiner verschieden ist. Auch haben sie mehrere Päpste, wie Eugen IV. in Decreto ad Arm., Leo X. in der Bulle *Accepimus* vom J. 1521 und Clemens VII. in der Bulle *Provisionis nostrae* ausdrücklich für gültig erklärt. Zweifelhafte und ungültige Taufformeln nennt Binterim, Denkwürdigk. I. B. 1. Th. S. 143 ff.

§. 14. Wann Christus die Taufe eingesetzt, und wann das Gebot, sie zu empfangen, die Menschen zu verbinden angefangen habe.

Daß Christus die Taufe nach seiner Auferstehung und vor seiner Himmelfahrt, und nicht früher, eingesetzt habe, kann nicht wohl bezweifelt werden, indem er erst in dieser Zeit seinen Jüngern den Befehl gab, alle Völker im Namen des Vaters etc. zu taufen (Matth. 28. 19). Nichtsdestoweniger scheinen manche Theologen der Meinung zu sein, als ob die Jünger schon früher, nämlich gleich beim Beginne des öffentlichen Lebens Jesu, dessen Taufe ausgespendet hätten, indem sie zum Beweise der

Taufe auch die Stellen Joh. 3, 22. 4, 1, 2. anführen. Allein die Taufe, welche die Jünger nach diesen beiden Stellen*) ausspendeten, war höchst wahrscheinlich eine bloße Ceremonie, die sie nach dem Beispiele anderer Bußprediger, wie des Johannes, verrichteten zur Symbolisirung der Herzensreinheit, die erforderlich sei, um an dem nun bald eintretenden Reiche des Messias Antheil haben zu können; und nicht die sacramentalische, indem derselben in den folgenden Jahren des Lebens Jesu keine Erwähnung mehr geschieht . . . Unstreitig fing das Gebot, die Taufe zu empfangen, erst da an, die Menschen zu verbinden, wo die Apostel begannen den ihnen Matth. 28, 19, 20. gegebenen Befehl ihres Herrn und Meisters zu vollbringen, also von dem Pfingstfeste an, wovon die Apostelg. 2. erzählt.

§. 15. Ausspender der Taufe.

Christus hat die Apostel, nach ihres Weihe zu Priestern (Luc. 22, 19 und I. Korinth. 11, 24, 25.) und Bischöfen (besonders Joh. 20, 21.), zu Ausspendern der Taufe bestellt, und zwar, so viel aus der Schrift sich ersehen läßt, sie allein; denn zu ihnen und nur zu ihnen sprach er die Worte Matth. 28, 10: „Gehet hin, und belehret alle Völker, taufet sie im Namen cet.“ Sie also waren allein die eigentlichen Verwalter der Taufe, die *proprii baptismi ministri*, (wie die Theologen zu sagen pflegen). Dasselbe gilt von den Bischöfen als ihren Nachfolgern im Amte. Die Väter lehren mit großer Uebereinstimmung, daß die Bischöfe allein das Recht zu taufen haben, und daß ohne ihren Willen kein

*) Ich sage: nach diesen beiden Stellen. Denn obwohl in der ersten Stelle ausdrücklich gesagt wird, daß Christus getauft habe, so muß doch um der zweiten willen, welche in offenbarer Zurückbeziehung auf jene erste spricht, und welche zwar dasselbe sagt, aber zugleich erklärend beifügt, daß nicht Christus selbst, sondern seine Jünger getauft hätten, angenommen werden, daß auch in der ersten nur von einer Taufe, welche die Jünger ausgespendet, die Rede sei.

Anderer taufen dürfe. So Ignaz der Märtyrer epist. ad Smyrn. Cap. 8.: „Ohne den Bischof (d. h. ohne Wissen und Willen des Bischofs) ist es nicht erlaubt zu taufen.“ Tertullian de bapt. cap. 17: „Die Befugniß, die Taufe zu ertheilen, hat der höchste Priester, welches der Bischof ist; darnach die Priester und Diaconen; jedoch nicht ohne die Autorität des Bischofs, wegen der Ehre der Kirche: wo die aufrecht erhalten wird, ist auch der Friede gesichert.“ An demselben Orte nennt Tertullian das Taufgeschäft dicatum Episcopis officium episcopatus. Hieronymus adv. Lucifer. c. 4: „Daher kommt es, daß ohne Geheiß des Bischofs weder der Priester noch der Diacon das Recht zu taufen hat: was jedoch im Falle der Noth, wie wir wissen, sogar auch den Laien erlaubt ist.“ Diesem stimmt die Praxis der ersten Kirche bei. Denn als die Taufe nur noch an gewissen Tagen des Jahres, nämlich an den Vigilien von Ostern und Pfingsten, ertheilt wurde *), befaßten sich mehrentheils die Bischöfe allein mit diesem Geschäfte; wie das erhellet aus dem Schreiben des Klerus von Edessa an Photius und Eustatius, worin derselbe um die Rücksendung seines Bischofs Ibas bittet, weil bei der bevorstehenden Osterfeier seine Anwesenheit Behufs der Ertheilung der heil. Taufe nothwendig sei; aus dem von Paulinus verfaßten Leben des h. Ambrosius, worin es heißt, daß der Heilige in Vollbringung heiliger Dinge eine sehr große Stärke bewiesen habe, und zwar in dem Maße, daß das, was er im Taufen geleistet, nach

*) Tertull. de bapt. c. 19 warum das geschah, darüber verbreitet sich Papst Leo d. Gr. in seinem Schreiben an die Bischöfe Siciliens (c. 13. dist. 4. de consecr.). Im 4. Jahrh. wurde es hin und wieder üblich, die Taufe auch an Weihnachten, sowie an den Festen der Apostel und anderer Märtyrer zu ertheilen, worüber Papst Siricius ep. 1. ad Heiner. Tarrac. als über etwas Unzulässiges und nicht zu Billigendes klagt (ibid. c. 11.). Im Oriente taufte man außer zu Ostern und Pfingsten auch an dem Feste der Epiphanie: weil an diesem Tage Jesus durch seine Taufe das Wasser geheiligt hatte. Doch allmählig band man sich nicht mehr strenge an diese Zeiten.

ihm kaum fünf Bischöfe zu leisten vermocht hätten; aus Gregor's des Großen Schreiben an den Exarchen von Italien Romanus (epist. 33. lib. 1.), worin er diesen bittet, den von ihm in Ravenna festgehaltenen Bischof Blondus von Horte (hortensis) wieder frei zu lassen, indem die Kinder ohne die Taufe dahinstürben. Nach Zeugniß des Concilii Toletani vom J. 694 befand sich in jeder Stadt nur ein Taufstein (Baptisterium *)), bei der Kathedralkirche**); woher es kommt, daß in Florenz, Pisa, Parma, Padua und Bologna noch heutzutage allein in den Baptisterien der Kathedralkirche die Kinder getauft zu werden pflegen.

Indessen pflegten schon von den ersten Jahrhunderten her die Bischöfe bisweilen das Taufgeschäft auch den einfachen Priestern zu übertragen, wie das zum Theile schon aus den vorhin angeführten Zeugnissen der Väter, noch mehr aber aus folgenden Documenten, erhellet. In den apostolischen (bekanntlich aus den Concilienbeschlüssen der ersten Jahrhunderte gesammelten) Canonen wird festgesetzt, daß, wenn ein Bischof oder Priester nicht nach der Anordnung des Herrn auf den Vater, Sohn und heiligen Geist taufe, oder die Taufe nicht durch eine dreimalige Eintauchung vollbringe***), derselbe abgesetzt werden solle (Can. 48. und 49.). Lib. 3. Constit. apost. c. 11 heißt es: „Den übrigen Klerikern gestatten wir nicht die Macht zu taufen, außer nur den Bischöfen und

---

*) Bei den Griechen φωτιστηριον, locus illuminationis genannt.

**) Das Concilium Vernense (Vernon an der Seine) von 755 beschließt can. 7: „*Baptisterium publicum nullibi sit, nisi in loco, ubi Episcopus constituerit*, sed eveniente casu necessitatis Presbyteri *ubique* baptizare possunt. Extra casum necessitatis nullus Presbyter baptizare aut missam celebrare sine iussione Episcopi audeat."

***) Hieraus folgt nicht, daß man die dreimalige Eintauchung für wesentlich gehalten habe, sondern nur, daß diese dreimalige Eintauchung von der Kirche vorgeschrieben war, welcher Vorschrift allerdings kein einzelner Priester ohne Ahndung zuwider handeln durfte.

Priestern." Papst Innozenz I. schreibt an Decentius Eugubinus: „Die Priester mögen taufen, sei es in Abwesenheit oder in Gegenwart des Bischofs." Palladius erzählt in dem Leben des h. Chrysostomus, daß dessen Priester die im Glauben genugsam Unterrichteten, wie es gebräuchlich sei, zu Ostern getauft hätte. Eugen IV. sagt endlich in Decreto pro Arm. ganz allgemein: Der Verwalter der Taufe ist der Priester, dem das Taufgeschäft von Amtswegen obliegt:" dem Bischofe nämlich ex potestate propria, dem Priester ex potestate delegata. Heutzutage ist dem Priester (dem Pfarrgeistlichen) die Gewalt zu taufen (in seiner Pfarrei) von dem Bischofe für alle Fälle übertragen; er ist demnach minister baptismi ordinarius aber *delegatus*, wogegen der Bischof in seiner Diöcese minister baptismi ordinarius et *proprius* ist.

Der Diacon ist nie ordentlicher, sondern nur außerordentlicher Ausspender der Taufe gewesen; d. h. er hat immer nur dann die Taufe ausgespendet, wenn ihn der Bischof oder Priester für einzelne Fälle dazu bevollmächtigte; was auch ganz in der Natur der Sache gegründet ist: denn des Diacons eigenes und gewöhnliches Amt besteht darin, den Priestern in der Verwaltung der Sacramente beizustehen, nicht aber selbst die Sacramente zu verwalten. Papst Gelasius I. schreibt epist. 9. ad Episcopos Lucaniae: „Ohne den Bischof oder Priester (d. h. ohne deren Erlaubniß) sollen die Diaconen nicht wagen zu taufen; außer wo, in Abwesenheit jener, die äußerste Noth dazu treibt." Der h. Isidor von Sevilla sagt lib. 2. de officiis c. 4.: „Es ist bekannt, daß die Taufe die Priester allein zu verwalten haben, und daß die Diaconen dieselbe ohne den Bischof oder Priester nicht ausspenden dürfen, es sei denn, daß diese weit weg abwesend sind und die äußerste Noth der Krankheit dazu zwingt." In einem solchen Falle der Noth befand sich

auch, wie aus Apostelg. 8, 1 f. f. zu ersehen, der Diacon Philippus, als er die Einwohner von Samaria taufte; und zu dem Kämmerer der Königin Kandake wurde er nach V. 26. eigens von einem Engel des Herrn berufen. Wenn daher der Bischof bei der Weihe der Diaconen spricht: „Diaconum oportet ministrare ad altare, *baptizare* et praedicare;“ so muß verstanden werden, wenn der Diacon zu diesem Dienste vom Bischof oder Priester beauftragt wird. Der Diacon ist also bloß außerordentlicher Verwalter der Taufe, minister Baptismi *extraordinarius*.

Das Gesagte gilt bloß von der feierlichen Taufe, d. h. von derjenigen Taufe, mit deren Verwaltung die Kirche schon von Anbeginn her noch viele andere zwar nicht wesentliche aber doch sehr nützliche Gebräuche und Cermonien verbunden hat: diese kann nicht bloß gültig, sondern auch erlaubt nur von dem Bischofe, dem Priester und dem Diacon ertheilt werden. Dagegen kann die nichtfeierliche Taufe, d. h. die Taufe, welche mit Weglassung aller jener Gebräuche und Cermonien einzig mit der von Christus vorgeschriebenen Form und Materie ertheilt wird, im Falle der Noth nicht bloß gültig, sondern auch erlaubt von einem jeden Menschen, welcher den Vernunftgebrauch hat, ertheilt werden: so gibt es die Tradition der Kirche. Ich sage von einem jeden Menschen. Also 1. nicht bloß von den Mitgliedern des geistlichen Standes, sondern auch von jedem gläubigen Laien. Tertullian sagt unmittelbar nach den oben aus lib. de bapt. c. 17. angeführten Worten: „Sonst haben auch die Laien das Recht (zu taufen).“ Und nachdem er dieselben ermahnt hat, sich dieses den Bischöfen zustehende Amt ja nicht ohne hinreichenden Grund anzumaßen, schließt er mit den Worten: „Sufficiat scilicet *necessitatibus* utaris; sicubi aut loci aut temporis aut personae conditio compellit. Tunc enim constantia succurrentis excipitur, cum

urget circumstantia periclitantis. Quoniam reus erit perditi hominis, si supersederit praestare, quod libere potuit.“ Das Concilium Eliberitanum (zwischen 305—9) billigt can. 38. die von einem gläubigen Laien im Falle der Noth ertheilte Taufe. Dasselbe thun auch Hieronymus adv. Lucifer. (siehe diese Stelle oben) Augustinus lib. 2. Cont. Parm. epist. cap. 31. und lib. 7. de bapt. c. 53. (siehe diese Stelle in §. 11. über die Sacr. im Allg.) Papst Gelasius I. und Isidorus Hispal (beide gleich nach den vorhin angef. Stellen; als Grund fügen sie bei: „Ne quisquam sine remedio salutari de saeculo evocetur“). Von den gläubigen Frauen insbesondere erklärte es im 11. Jahrh. Papst Urban II. in epist. ad Vitalem *). Also 2. nicht bloß von den rechtgläubigen Christen, sondern auch von den Häretikern. Bekannt ist der desfallsige Streit über die Gültigkeit der Ketzertaufe zwischen Cyprian und Papst Stephan, jener läugnete, dieser behauptete die Gültigkeit derselben; und zwar aus dem Grunde weil es so in der (römischen) Kirche überliefert sei [„Nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur ad poenitentiam“]. Mit der römischen Kirche stimmte in dieser Beziehung überhaupt die ganze occidentalische Kirche diesseits des Mittelmeeres überein; ja selbst in der afrikanischen Kirche hatte dieselbe Ueberlieferung bestanden bis auf Agrippius, den zweiten Vorfahr Cyprian's auf dem Bischofssitze von Carthago, welcher bei einer Zusammenkunft mehrerer Bischöfe vom J. 215 anfing, die alte Tradition zu corrigiren oder richtiger zu corrumpiren (Worte des h. Augustinus lib. 2. cont. Donat. c. 7. vergl.

*) Das Concil. Carthag. IV. verbietet den Frauen — can. 100 — nur die feierliche Taufe in der Kirche zu verrichten, wie aus can. 99. erhellet, wo denselben untersagt wird „*in conventu*“ zu lehren. Dasselbe gilt von einigen Aeußerungen des Tertullian (de virgin. vel.), Epiphanius, Chrysostomus und noch einiger Andern.

auch selbst Cyprian's epist. 73. ad Iubaianum). Wenn endlich Cyprian und Firmilian sich auf eine entgegengesetzte Ueberlieferung oder Praxis des Orients beriefen; so hatten sie darin nur insofern Recht, als man zu Cäsarea und in der Umgegend diejenigen nochmal taufte, welche von Häretikern mit verstümmelter Taufformel getauft worden waren: eine Praxis, die übrigens in der ganzen Kirche beobachtet wurde. Daß aber der christliche Orient mit dem christlichen Occident über die Gültigkeit der Ketzertaufe übereinstimmte, erhellet aus dem 8. Canon des Conc. Nicaeni I, wornach dasselbe die Catharer oder Novatianer bloß durch die Auflegung der Hand in die Gemeinschaft der kath. Kirche aufnahm *). Aehnliches hinsichtlich der von Häretikern Getauften setzten fest die Concilien: im Orient das von Laodicäa (vor 381, wahrsch. 364) Can. 7 und das erste von Constantinopel (381) Can. 7; im Occident die zwei ersten Concilien von Arles, das von 314 Can. 8. und das von 452 Can. 16. und 17. Ex professo wurden die Wiedertäufer widerlegt von Hieronymus adv. Lucifer. und von Augustinus lib. 1. de Bapt. cont. Donatistas. Die Gründe des Letztern (cap. 1), warum die von einem Häretiker ertheilte Taufe gültig sei und sein müsse, kommen hauptsächlich darauf zurück: einmal weil der von der Kirche Ausscheidende die Taufe und Weihe nicht verliere; und dann auch, weil im gegentheiligen Falle kein Mensch mehr gewiß sein könne, daß er gültig getauft sei, indem der Täufer bei allem äußern Anscheine der Rechtgläubigkeit doch in seinem Innern irgend einem Irrthum in Glaubenssachen anhangen könne.

---

*) Wenn dasselbe Concilium im 19. Canon die Paulianisten wieder zu taufen befahl; so muß man mit Augustinus lib. de haeres. c. 44. glauben, daß sie die Taufformel verfälscht haben — „regulam baptismatis non tenere." So urtheilt auch Papst Innozenz I. epist. 17. (bei Constant. epist. Rom. Pontif. pag. 836.). Aus demselben Grunde befahl das Conc. Laodic. can. 8., die Kataphryger oder Montanisten zu taufen.

Außerdem sucht er den Wiedertäufern lib. 2. de Bapt. cont. Donat. die Autorität des h. Cyprian durch die doppelte Bemerkung zu entreißen, daß derselbe den Frieden und die Einigkeit der Kirche bewahrt, und zu einer Zeit geirrt habe, wo die ganze Sache noch nicht von der Kirche erörtert und völlig entschieden gewesen sei *). End-

*) Die Hauptgründe, womit Cyprian die Gültigkeit der Ketzertaufe bekämpfte, waren: 1) Nimmt man die Ketzertaufe als gültig an, so muß man auch annehmen, daß die Häretiker die Sünden vergeben können; was aber der h. Schrift widerspricht, wornach die Gewalt der Sündenvergebung einzig der wahren Kirche Christi und nicht den Häretikern übertragen ist. 2) Müssen dann auch die Katholiken mit den Häretikern in Sacris kommuniciren können und dürfen; was aber wieder der h. Schrift widerspricht, welche einen ketzerischen Menschen zu meiden befiehlt. Allein aus 1. folgt zunächst nur, daß die Häretiker das äußere Zeichen der Taufe gültig ertheilen können. Nach der katholischen Lehre erhält der bei den Häretikern Getaufte auch wirklich die Vergebung der Sünden nicht von den Häretikern, sondern einzig als Mitglied der wahren katholischen Kirche. Denn entweder hält derselbe die Sekte, wobei er die Taufe empfängt, mit oder ohne Schuld von seiner Seite für die wahre Kirche Christi. Im ersten Falle legt er der Gnadenwirkung des Sacraments ein Hinderniß (er ist formaler Ketzer) und erhält daher Vergebung seiner Sünden erst bei seiner Bekehrung und somit bei seinem Uebertritte zur wahren Kirche, also erst da, wo er ein Mitglied der wahren Kirche Christi wird. Im zweiten Falle ist er ein bloß materialer Ketzer (richtiger: ein unschuldig Irrender) und er ist durch seine Gesinnung (also formaliter) wirklich ein Mitglied der wahren Kirche (er will ja zur wahren Kirche gehören): als solches, nicht aber als Mitglied einer Sekte erhält er dann durch die Taufe Vergebung seiner Sünden. Und so kann ja in keinem Falle gesagt werden, daß bei der Lehre von der Gültigkeit der Ketzertaufe den Häretikern die Gewalt der Sündenvergebung zugestanden werde. Num. 2. ist ein Mißverstand von Communio in sacris cum haereticis, oder richtiger: eine verkehrte Anwendung des Begriffes davon auf den vorliegenden Fall. Die Katholiken wenden sich ja in diesem Falle nicht zu Häretikern, um die Sacramente zu empfangen (was allerdings eine Communio Catholicorum in sacris cum haereticis wäre); sondern Menschen, die noch gar keine Christen und also gewiß keine Katholiken sind, erhalten von den Häretikern die Taufe. Alles was sich aus der kathol. Lehre von der Gültigkett der Ketzertaufe ergibt, besteht einzig darin, daß die Ketzer das äußere Zeichen der Taufe gültig verrichten können; daß aber den Ketzern diese Gewalt versagt sei, läßt sich mit Nichts erweisen.

lich spricht das Conc. Trid. sess. 7. can. 4. de Bapt. dem das Anathem, der da sage, „die Taufe, welche auch von Häretikern im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, mit der Willensmeinung zu thun, was die Kirche thut, ertheilt wird, sei keine wahre Taufe." Also 3. endlich nicht bloß von Christen (Gläubigen) sondern auch von Nichtchristen (Nichtgläubigen). Schon Augustinus sagt lib. 7. de Bapt. cap. 53., er zweifele durchaus nicht daran, daß diejenigen getauft seien, welche die Taufe wo immer und von wem immer mit den im Evangelium vorgeschriebenen Worten . . . . empfangen *). Und wohlgemerkt: er sagt dieses als Antwort auf die Frage: „Utrum approbandum sit baptisma, quod *ab eo, qui non accepit* (d. h. von dem Ungetauften), accipitur, si forte hoc curiositate aliqua didicit, quemadmodum dandum sit." Das Concilium Conpendiense (Compiègne) v. J. 757 erklärt can. 9. die von einem Ungetauften nach dem Sinne der Kirche ertheilte Taufe für gültig. Dasselbe thut Papst Nicolaus I. ad Consulta Bulgar. cap. 104. und Papst Eugen IV. in Decreto ad Armenos. Und überhaupt ist heutzutage die Gültigkeit einer solchen Taufe allgemein anerkannt.

Im Falle der Noth kann also, wie oben gesagt, die Taufe von jedem Menschen, der den Gebrauch seiner Vernunft hat (denn sonst kann er die zur Verwaltung der Sacramente erforderliche Intention — die Intention, zu thun, was die Kirche thut — nicht haben), gültig und erlaubt ertheilt werden. Zwar sagt das nicht die h. Schrift, wohl aber eine immerwährende Tradition der Kirche. Daher hat entweder schon Christus selbst eine deßfallsige Weihung gegeben, oder die Kirche hat eine solche von dem heiligen Geiste, unter

---

*) Lib. 2. adv. epist. Parm. c. 13. hatte er freilich noch an der Gültigkeit einer solchen Taufe gezweifelt.

dessen Leitung sie steht, erhalten: eins von beiden muß angenommen werden. Fragt man aber nach dem Grunde, warum die Taufe im Falle der Noth von allen Menschen gültig und erlaubt ertheilt werden könne, da doch die übrigen Sacramente nur von den Priestern (ersten und zweiten Ranges) gültig ertheilt werden können; so ist die gewiß richtige und vollgültige Antwort: um die Taufe, dieses für die Unmündigen und alle ihnen ähnliche Menschen zur Erlangung der Seligkeit unbedingt, und für die Erwachsenen, die den Vernunftgebrauch haben, bedingt nothwendige Gnadenmittel (§. 7. bis §. 11.) möglichst Vielen zugänglich zu machen*) — weßwegen unstreitig auch das Wasser, welches sich überall befindet, zur Materie desselben verordnet worden (vergl. §. 12.).

Anmerkung 1. Niemand kann sich selbst taufen. Das liegt nicht nur in den Worten Matth. 28, 19: „Taufet sie," wodurch der Taufende von dem Zutaufenden klar unterschieden wird; sondern auch in der Natur der Sache: ist doch die Taufe eine geistliche Wiedergeburt; wie demnach Niemand sich selbst gebären, so kann sich auch Niemand selbst geistlich wiedergebären. Auch befahl Papst Innozenz III., einen Juden, der sich selbst getauft hatte, wieder zu taufen. Lib. 3. decret. tit. 42. c. 4.

Anmerkung 2. Wer den Täufling mit Wasser abwascht, muß auch die Tauformel aussprechen: weil sonst die Taufworte im Munde dessen, der sie ausspricht, nicht

*) „Theologi, praecipue beatus Thomas, hanc hujus doctrinae proferunt rationem, quod baptismus, cum sit janua Christianismi et sacramentum necessarium necessitate medii, ut dicunt, promptum atque paratum ubique ministrum habere debet." So Antonius Genuensis lib. 6. c. 11. §. 6. Vgl. auch den Catech. Rom. I. c. qu. 18. n. 3. Wäre dem nicht so, gewiß würden dann Viele ohne alle persönliche Selbstverschuldung jenes zum Heile nothwendigen Gnadenmittels nicht theilhaftig werden: ein Grund für jene Anordnung, der bei den übrigen Sacramenten nicht statt findet.

wahr wären. Doch kann Einer unter einer einmaligen Aussprechung der Tauformel (Ich taufe euch), aber unter Abwaschung der Einzelnen, Mehrere zugleich taufen: weil hier nichts Wesentliches fehlt und Christus selbst auch gesagt hat: „Taufet sie."

§. 16. Empfänger der Taufe.

Weil die Taufe für alle Menschen zur Seligkeit nothwendig ist, und Christus gekommen ist, Alle selig zu machen: so müssen auch Alle die Taufe empfangen können, wenigstens die, welche sie empfangen wollen. Auch sagt ja Christus ganz allgemein: „Gehet hin und belehret alle Völker, taufet sie im Namen cet." Können aber auch diejenigen die Taufe empfangen, welche sie nicht empfangen wollen können, wie die unmündigen Kinder und alle die ihnen ähnlich sind? Die eben allegirte Schriftstelle scheint dagegen zu sein, indem darnach alle Völker vor ihrer Taufe belehrt werden sollen, welcher Belehrung aber die unmündigen Kinder cet. unfähig sind. Eben so scheinen auch die Worte Jesu Mark. 16, 16: „Wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden" dagegen zu sein. Jedoch können beide Aussprüche Jesu, inwiefern darin von Belehrung und Glauben die Rede ist, sich auch bloß auf die Erwachsenen beziehen, wofür aber die h. Schrift selbst nichts Entscheidendes darbietet. Man hat zwar daraus, daß nach Apostelg. 16, 15, 33. und I. Korinth. 1, 16. ganze Häuser oder Familien getauft worden, beweisen wollen, daß auch Kinder getauft werden sollen; indem doch in ganzen Häusern auch unmündige Kinder gewesen und also mit getauft worden seien. Wahrscheinlich ist das nun freilich wohl, aber nicht gewiß. Ebenso wenig läßt sich hierfür Gewißheit hernehmen aus dem Ausspruche Jesu, Matth. 19, 14: „Lasset die Kindlein, und wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen; denn solcher ist das Himmelreich;" woraus man gefolgert hat, also müssen

auch die unmündigen Kinder die Taufe empfangen können, weil sie, ohne dieselbe empfangen zu haben, nicht in das Himmelreich eingehen können: denn Christus konnte damit auch nur sagen wollen: „Menschen von der natürlichen Einfalt und ohne alles Arg, wie diese Kinder da, werden mein Wort annehmen und in meine Kirche eingehen." Vollkommne Gewißheit hierüber gibt aber die Tradition: die unmündigen Kinder können nicht bloß, sie müssen darnach auch getauft werden, wenn sie, falls sie dahin sterben, die übernatürliche Seligkeit erlangen sollen — wie in §. 7. und 11. gezeigt worden. Den dort angeführten Väterstellen und Concilienbeschlüssen mögen hier noch folgende hinzugefügt werden. Irenäus sagt lib. 2. c. 22.: „Der Herr kam, um durch sich Alle selig zu machen; Alle, sage ich, welche durch ihn in Gott (auf Gott hin) wiedergeboren werden, unmündige Kinder, Knäbchen, Knaben, Jünglinge und Greise." Origenes in epist. Rom. cap. 6: „Die Kirche hat von den Aposteln die Ueberlieferung erhalten, auch den kleinen Kindern die Taufe zu geben . . . Denn jene wußten, daß in Allen sich der angeborne Unrath der Sünde befände, welcher durch das Wasser und den Geist abgewaschen werden müßte." Obwohl Tertullian de bapt. cap. 18. die Taufe bis ins erwachsene Alter verschoben wissen will, so sagt er doch cap. 17. (siehe die Stelle im vorig. §.) ganz allgemein, der sei Schuld an dem Verderben des Menschen, welcher demselben die Taufe, wo er konnte, nicht ertheilte. Cyprian schreibt epist. 59. ad Sidum: „Auf deine Meinung (Sidus meinte, die neugebornen Kinder könnten erst am 8. Tage getauft werden) ist keiner (der 66 im J. 253 zu Carthago versammelten Bischöfe) eingegangen; vielmehr ist unser aller Urtheil dahin ausgefallen, daß keinem in die Welt geborenen Menschen Gottes Barmherzigkeit und Gnade zu versagen sei." Augustinus schreibt hierüber epist. 166: „Indem der h. Cyprian mit seinen Bischöfen sich dahin aussprach, daß der neuge-

borne Mensch alsbald rechtmäßig getauft werden könne, hat derselbe nichts Neues aufgestellt, sondern an dem Glauben der Kirche festgehalten." Eine andere Stelle aus diesem Briefe ist bereits in §. 7. vorgekommen. Lib. 10. de genes. ad lit. c. 23. und lib. de peccat. meritis et c. 26. nennt er die Praxis der Kirche, auch die Kinder zu taufen, eine apostolische Tradition, welche nicht einmal die Pelagianer zu verwerfen wagten. Gregorius Nazianz. Orat. 40: „Was wirst du aber von denen sagen, die noch von zartem Alter sind? . . . . Werden wir auch sie taufen? Allerdings: wenn irgend Gefahr vorhanden ist. Denn es ist besser, daß sie, ohne es wahrzunehmen, als daß sie ohne Siegel und Besiegelung, von hinnen scheiden." Ambrosius lib. 2. de Abrah. cap. 11.: „Auch das unmündige Kind ist nicht (von der Taufe) ausgenommen; weil jedes Alter der Sünde unterworfen und das Sacrament zu empfangen geeignet ist." Chrysostomus homil. ad Neophytos: „Auch die ganz kleinen Kinder taufen wir, damit sie von der Sünde befreit und geheiligt werden." Hieronymus beschuldigt in epist. ad Laetam die eines Verbrechens, welche den Kindern der Christen die Taufe versagen. Dasselbe lehren die Concilien. Das Conc. Milevitanum vom J. 416, dem Augustinus beiwohnte, spricht can. 2. dem das Anathem, der da sage, die neugebornen Kinder müßten nicht getauft werden. Das Concilium Gerundinense (Gerona in Catalonien) vom J. 517. can. 5. befiehlt die kranken Kinder an demselben Tage, woran sie geboren sind, zu taufen. Auch das Concil. Braccarense (Brager in Portugal) vom J. 578. legt ein unwidersprechliches Zeugniß von der Kindertaufe zu seiner Zeit ab. Endlich verdammt das Concilium Trid. sess. 5. can. 4. den, der da läugne, daß die aus dem Mutterleibe neu gebornen Kinder zu taufen seien.

Steht aber dieser katholischen Lehre nicht die Natur

der Sache entgegen? Die Taufe soll 1. die Menschen der Kirche Christi zugesellen; und 2. sie von allen Sünden reinigen, und ist denn nicht das eine wie das andere bei den unmündigen Kindern unmöglich? Antwort auf 1. Die unmündigen Kinder können sich freilich nicht selbst der Kirche zugesellen; warum sollten sie aber nicht von Andern der Kirche zugesellt werden können, d. h. von ihnen als zur Kirche gehörig angesehen werden können? Sind sie doch (in der Regel) von christlichen Eltern geboren, und werden sie ja auch schon von dem ersten Erwachen ihrer Vernunft an mit der Milch der Kirche genährt und groß gezogen. Mit Recht verdammt daher das Conc. Trid. sess. 7. can. 13. de bapt. den, der da sage: „Die Kinder seien, weil sie keinen Glaubensact erwecken können, nach empfangener Taufe nicht unter die Gläubigen zu rechnen, und deßwegen, wenn sie die Unterscheidungsjahre erreicht hätten, wieder zu taufen.“ Antwort auf die 2. Wenn die Kinder allein durch den Ungehorsam des ersten Adam unrein und unheilig geworden sind; sollten sie dann nicht auch allein durch den Gehorsam des zweiten Adam wieder rein und heilig werden können? So schon Augustinus lib. 3. cont. Pelagian. c. 2. Betrachten wir jedoch die Sache näher. Die neugeborenen Kinder sind durch ihre Abstammung von dem ersten Adam unrein und unheilig, d. h. sie sind durch ihre von Adam überkommene verderbte Natur (durch die unordentliche Sinnlichkeit) unfähig zu allem guten und gottgefälligen Wollen und darum nothwendig Gegenstände des Mißfallens Gottes; und dies auch schon da, wo ihre verderbte Natur sich noch nicht äußern, sie also auch actu noch nicht zu allem guten und gottgefälligen Wollen unfähig machen kann: denn ein Wesen, welches seiner ganzen Anlage nach in einer sittlichen Ohnmacht sich befindet und nur zum bösen und Gott mißfälligen Wollen heranwächst, ist nothwendig ein Gegenstand des Mißfallens Gottes (filius irae Ephes. 2,

3.). Nun kann aber Gott um der Genugthuung Jesu Christi willen schon von dem ersten Momente ihres Daseins an den feststehenden Willen haben, solchen Kindern mit der Zeit alle zur Ueberwindung ihrer verderbten Natur erforderlichen actuellen Gnaden zu verleihen: sie sind dann wieder zur Gerechtigkeit und Heiligkeit aufgelegt und darum auch wieder Gegenstände des Wohlgefallens Gottes und Erben des ewigen Lebens. Kann aber Gott überhaupt jenen Willen gegen die Kinder schon von dem ersten Momente ihres Daseins an haben: dann kann er ihn gewiß eben so wohl mittelst eines äußern Zeichens (der Taufe) erst annehmen, als er denselben auch ohne ein solches Zeichen schon haben kann. Die Natur der Sache steht demnach der Kindertaufe nicht im mindesten entgegen *). Vergl. über die Sacr. im Allg. §. 3. Anmerk. 3.

Anmerk. 1. Menschen, die den unmündigen Kindern gleichen, können also auch wie diese gültig und erlaubt getauft werden. Vergl. jedoch hierüber den §. 15. über d. Sacr. im Allg. und den Cat. Rom. de bapt. qu. 30. n. 2.

Anmerk. 2. Weil die Taufe eine Wiedergeburt ist, so kann sie den Kindern, die noch nicht geboren sind, auch nicht ertheilt werden. So meinen auch heilige Väter, wie Augustinus epist. 187. lib. 2. de peccat. merit. et remiss. cap. 27; und Isidorus Hispal. lib. 1. sententiarum c. 24. Anders verhält es sich, wenn die Geburt schon begonnen hat und das Kind irgendwie erreicht werden kann: die Taufe eines solchen

*) Nitzsch beschuldigt in seiner protestantischen Beantwortung der Symbolik Dr. Möhler's S. 247. die katholische wie die protestantische Lehre von der Kindertaufe eines Mangels theologischer Durchbildung. Worin dieser Mangel der protestantischen Lehre bestehe, ist mir sehr klar: denn wie kann die Taufe die unmündigen Kinder, die noch nicht glauben können, rechtfertigen, wenn der Glaube allein rechtfertigt. Worin aber der deßfallsige Mangel der katholischen Lehre bestehen soll, will mir nicht einleuchten.

Kindes wird durchgängig als gültig betrachtet. Das Nähere hierüber enthalten die Rituale, z. B. das Trierische cap. 5. de bapt.

Anmerk. 3. Der Apostel Paulus spricht I. Kor. 15, 29. auch von einer Taufe für die Todten: „Sonst aber was thäten die, welche sich taufen lassen für die Todten, wenn die Todten nicht auferstehen? Warum lassen sie sich für dieselben taufen?" Epiphanius erklärt haeres. 28. diese Stelle von dem Baptismus clinicorum, der Kranken, d. h. von der Taufe derjenigen, welche sich erst am Ende ihres Lebens taufen ließen, so daß der Apostel sagte: „Was thäten sonst die, welche dann erst sich taufen lassen, wenn sie schon fast zu den Todten zu rechnen sind." Eine gewiß sehr gezwungene Erklärung! Eine andere nicht minder gezwungene und obendrein auch dem Zusammenhangende widersprechende Erklärung gibt der h. Chrysostomus, wenn derselbe homil. 40. in I. Cor. behauptet, der Ausdruck, „sich für die Todten taufen lassen," wolle sagen: „sich um der Todten Leiber willen, d. h. weil man glaube, daß der todte Leib wieder auferstehen und nicht todt bleiben werde, taufen lassen;" denn offenbar hat doch der Apostel nur eine gewisse Klasse von Menschen im Auge, nicht alle Menschen, welche an eine Auferstehung des Leibes glauben und auf diesen Glauben sich taufen lassen — was aber nach des Chrysostomus Erklärung allerdings der Fall wäre. Die richtige, weil sich von selbst darbietende, Erklärung ist wohl die, daß der Apostel aus einer bei einer gewissen Gattung Menschen seiner Zeit wirlich üblichen Taufe für die Todten, die er übrigens keineswegs billigt, ein sogenanntes Argumentum ad hominem gegen diejenigen führt, welche die Auferstehung läugneten. Diese Taufe finden wir später von Tertullian erwähnt, welcher sie de resurrect. carn. cap. 48. vicarium baptisma nennt. Bei den Marcioniten muß sie sehr gebräuchlich gewesen sein, indem sie

Chrysostomus am a. O. weitläufiger widerlegt. Uebrigens ist klar, daß die Todten die Taufe nicht mehr empfangen können, weder als Zeichen der Zugesellung zur Kirche noch als das Mittel der Rechtfertigung (der Entsündigung und Heiligung): weil ihr Loos für die Ewigkeit bereits entschieden ist. Mit Recht haben sich daher nicht nur einzelne Väter (wie Chrysostomus), sondern auch ganze Concilien, wie das Concilium Carthag. III. v. J. 397 im 4. Canon (womit zu vergleichen der 18. Canon des Codex canonum Eccles. Afric.) gegen diese Taufe ausgesprochen.

§. 17. Erklärung der Taufe. Verschiedenheit der Taufe Christi von der des Johannes.

Die von Christus für alle Zeiten angeordnete Taufe ist allem Bisherigen zufolge das Sacrament der Zugesellung der Menschen zu seiner Kirche so wie der geistlichen Wiedergeburt derselben durch die im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes geschehende Abwaschung mit natürlichem Wasser. Vergl. die zu Anfang dieser Untersuchung angeführte Erklärung des Catechism. Rom.

Wir lesen Apostelg. 19, 1—7, daß der Apostel Paulus die zwölf Jünger, welche er zu Ephesus traf und welche auf die Taufe des Johannes getauft waren, auch noch im Namen des Herrn Jesu getauft und dann ihnen durch die Auflegung der Hände den h. Geist mitgetheilt habe. Der Apostel hielt demnach die Taufe des Johannes noch nicht für hinreichend, um in das Reich Christi (zunächst hier auf Erden = in die Kirche Christi) einzugehen. Wir sehen auch zugleich aus der Erzählung dieser Geschichte, worin die Taufe des Johannes von der Taufe Jesu Christi verschieden war. Erstens geschah die Taufe des Johannes nicht, wie das mit der Taufe Jesu der Fall ist, im Namen und unter ausdrücklicher Nennung der drei göttlichen Personen: denn jene Jünger, obwohl von Johannes

getauft, wußten nichts von einem h. Geiste V. 2 und 3. Zweitens hatte die Taufe des Johannes einen ganz andern Zweck als die Taufe Jesu. Johannes taufte mit der Taufe der Buße, und sagte dem Volke, daß sie an den, der nach ihm käme, nämlich an Jesum, glauben sollten V. 4. (Vergl. Matth. 3, 11): diese Taufe war also ein Symbol der zum Eintritte in die Kirche Jesu nothwendigen Herzensreinigung durch wahre Buße und Bekehrung; die Taufe Jesu dagegen ist das Mittel des wirklichen Eintrittes in die Kirche Jesu, sowie der wirklichen Reinigung von Sünden und innern Heiligung des Menschen. §. 2. bis §. 6.*). Und hieraus folgt denn endlich drittens von selbst, daß die Taufe des Johannes nur eine tempo-

*) Gewöhnlich bezieht man sich zum Beweise dieser verschiedenen Wirksamkeit der Taufe Jesu und der des Johannes auch auf Matth. 3, 11, wo Johannes von Christus sagt: „Ich taufe euch mit Wasser zur Buße; wer aber nach mir kommt .... der wird euch taufen mit dem h. Geiste und mit Feuer" (vergl. Luc. 3, 16): und argumentirt daraus so: „Feuer wird hier im bildlichen Verstande genommen, und wird dem Wasser, der bloßen Wassertaufe, entgegengestellt. Feuer läutert kräftiger als Wasser; Wasser die Oberfläche; Feuer auch das Innerste; Feuer verzehret vieles, es leuchtet, es zündet. So Christi Feuertaufe: innerlich läuternd, die Sünden tilgend, den Geist erleuchtend, das Herz erwärmend, anzündend zur Liebe, deren Glut empor sich hebt. Feuer ist also hier ein Bild dessen, was bei der Taufe der h. Geist wirket. Vielleicht hat auch darum Marcus 1, 8 (dasselbe gilt von Johannes 1, 33) diesen bildlichen Ausdruck nicht beigefügt." So Kistemaker in seinem Commentar über diese Stelle. Allein eben weil Marcus (auch Johannes) diesen bildlichen Ausdruck wegläßt und bloß von einer Taufe mit dem h. Geiste spricht, meine ich, sei die Stelle Matth. 3, 11 gar nicht geeignet, einen strengen Beweis für die Wirksamkeit der Taufe Jesu zu bilden, indem derselbe Ausdruck auch Apostelg. 1, 5 fehlt und unter der Taufe mit dem h. Geiste, wovon Jesus hier spricht, doch gewiß nur (was auch Alle einräumen und einräumen müssen, indem sie die Apostel früher schon getauft werden lassen) die Ausgießung des h. Geistes am Pfingstfeste gemeint ist. Unstreitig sagte Johannes dann Matth. 3, 11 zunächst bloß: „Der wird euch mit dem h. Geiste unter dem Symbol des Feuers taufen;" welcher Deutung auch der catech. Rom. de bapt. qu. 7. nicht entgegen ist.

räre Geltung und mit dem Eintritte des Reiches Christi ein Ende hatte; daß dagegen die Taufe Christi so lange Geltung haben wird, als Menschen in die Kirche Christi aufzunehmen und von Sünden zu reinigen und innerlich zu heiligen sind — d. h. bis zum Ende der Welt. Das Concilium Trident. spricht daher mit Recht dem das Anathem sess. 7. can. 1. de bapt., der da sage, „die Taufe des Johannes habe mit der Taufe Christi dieselbe Kraft gehabt." (Hiernach ist es bloß kath. Glaubenslehre, daß die Taufe Jesu eine größere Kraft habe als die Taufe des Johannes; und es kann daher Einer salva fide immer noch behaupten, daß die Taufe des Johannes auch Einiges ex opere operato gewirkt habe; cfr. Chrismann reg. fid. cath. §. 207. nota).

Anmerkung. Andere Benennung der Taufe (bekanntlich soviel als Tiefe, Eintiefung oder auch soviel als Tauche, Eintauchung, immersio), die in den Denkmalen des christlichen Alterthums und zum Theil auch schon in der h. Schrift vorkommen, sind: Bad der Wiedergeburt, Bad der Erneuung, geistliche Beschneidung, Erleuchtung, Salbung, Siegel, Sacrament des Glaubens, Einweihung. Man sehe statt Aller den Gregor v. Nazianz orat. 40. in s. bapt. n. 3. 4. bei Binterim. I. B. 1. Thl. S. 54—55. Auch mag man hierüber sehen den Catech. Rom. de baptismo qu. 3.

Recensionen.

Rapport a Monseigneur l'Évêque de Strasbourg sur les écrits de M. l'Abbé Bautain, publié par Ordre de sa Grandeur. Strasbourg de l'Imprimerie de L. F. le Roux, imprimeur de l'evêché. 1838.

Bericht an den Hochwürdigsten Herrn Bischof von Straßburg über die Schriften des Herrn Abbé Bautain, herausgegeben auf Befehl Sr. Bischöflichen Gnaden. Straßburg 1838.

Wir haben in dem vorigen Hefte versprochen, den Rapport von dem Bischof von Straßburg in der deutschen Uebersetzung in diesem Hefte mitzutheilen. Wir machen den Anfang, dieses Versprechen zu erfüllen, indem wir diesesmal unsern Lesern den allgemeinen Theil dieses merkwürdigen Actenstückes mittheilen. Wir begleiten dasselbe jetzt mit keinen Anmerkungen, da die Sache an und für sich klar ist. — Aber was werden die Mitarbeiter der ehmaligen Aschaffenburger Kirchenzeitung, was wird Herr Benkert dazu sagen: wenn sie sehen, daß eine theologische Commission in Straßburg, mit einem Manne wie Herr Liebermann, an der Spitze, alle diejenigen Lehren geltend macht, welche in der gedachten Kirchenzeitung als rationalistisch und ketzerisch mit so viel Geschrei bezeichnet worden und im Religionsfeind jetzt noch als solche bezeichnet werden. Was werden sie sagen, daß alle die Lehren welche uns als die katholischen in den genannten Blättern angepriesen worden und angepriesen werden, hier als unvernünftige, unkatholische und heterodoxe mit so

großem Nachdrucke verworfen werden? Haben jene Herren von Aschaffenburg und Würzburg die Lehren der Commission aus Unkenntniß bestritten und verworfen, was soll man dann von ihrem Kopfe, was von ihrer Kenntniß der Lehre der Kirche halten? Haben sie dieselben wider besseres Wissen verworfen und bekämpft, und fahren sie damit jetzt noch wider besseres Wissen fort, was soll man dann von ihrem Herzen, von ihrer Moral halten? Unmöglich können sie sich länger Freunde der Religion und Kirche nennen, wenigstens der katholischen Religion und Kirche nicht, deren Lehren sie mit oder ohne Wissen bestreiten und untergraben, deren Vorschriften sie in blindem Eifer täglich auf das strafbarste verletzen. Wollen diese Herren consequent sein, so müssen sie nothwendig den Herrn Bischof von Straßburg, den General-Vikar Herrn Liebermann und die andern in der Unterschrift genannten ehrenwerthen Männer als Rationalisten, Semipelagianer, Illuminaten als Feinde der katholischen Lehre und Kirche denunziren! Diese Männer schreiben der Vernunft in Glaubenssachen selbst mehr zu, als es in dieser Zeitschrift je geschehen ist; sie wollen dasselbe System der Beweisführung für die Lehren der katholischen Religion und Kirche geltend machen, — für welche diese Blätter seit 7 Jahren gestritten haben! — Tu autem scis, quoniam falsum testimonium tulerunt contra me: et ecce morior cum nihil horum fecerim, quae illi malitiose composuerunt adversus me. Daniel cap. 13, 43. 44.

Dem Clerus Unseres Sprengels Gruß und Segen.

„Vielgeliebte Brüder! Nachdem wir vergebens alle Mittel erschöpft haben, welche unsere Hirtenpflicht uns an die Hand geben konnte, um Männer zurückzuführen, die sich hartnäckig wider unsere Autorität auflehnen; nachdem wir die Wege der Versöhnung versucht haben, welche die Nächstenliebe uns zeigt, ohne die Rechte unseres Amtes und

die Interessen der gesunden Lehre zu verletzen, haben wir gefunden, daß es uns nicht möglich sei, längeres Stillschweigen zu beobachten. Es ist uns nicht erlaubt, mit Gleichgültigkeit zuzusehen, wie junge Priester sich Angriffe auf den Glauben der Kirche erlauben. Wir hatten das Recht, gegen sie in canonischem Wege einzuschreiten; und indem wir dieses dem Episcopat inhärirende Recht ausübten, hätten wir nur einen alten in der Kirche angenommenen Gebrauch befolgt, nämlich den: zuerst die Irrthümer in derjenigen Diöcese zu verurtheilen, in welcher sie entstanden sind, und dann unser Urtheil dem Urtheile des apostolischen Stuhles zu unterwerfen. Indessen um einen neuen Beweis unserer unwandelbaren Anhänglichkeit an den Stuhl des h. Petrus zu geben, sind wir davon abgestanden, ein Urtheil zu fällen, und wir sind nicht zweifelhaft gewesen, die Sache vor den Richterstuhl des Oberhauptes der Kirche zu bringen, dessen Entscheidungen wir mit jener Hochachtung annehmen werden, welche dem Stellvertreter Christi gebührt.

Indem wir dieses Urtheil abwarten, haben wir es für angemessen gehalten, Euch den Bericht mitzutheilen, welche eine von uns zu diesem Zwecke ernannte Commission gemacht hat. Wir ertheilen den Bemerkungen derselben unsere volle Zustimmung; sie werden Euch Betrachtungen in Ueberfluß an die Hand geben, um die Gläubigen abzuhalten, sich zu den fremden Neuerungen nicht hinreißen zu lassen, welche man unter ihnen einführen wollte.

† J. F. M., Bischof von Straßburg.

Bericht an den hochwürdigsten Herrn Bischof von Straßburg über die Schriften des Abbé Bautain.

„Ew. Bischöflichen Gnaden!

Die Commission, welche Ew. Bischöfliche Gnaden durch Ordonnanz vom 2. Januar 1838 ernannt haben, um die Schriften des Herrn Bautain in philosophischer und theologischer Beziehung zu prüfen, hat die Ehre, Hochdenselben

das Resultat ihrer Arbeit vorzulegen. Sie glaubt nichts versäumt zu haben, die Aufgabe, welche ihr gestellt worden, mit gewissenhafter Genauigkeit zu lösen, und Ew. Bischöflichen Gnaden alle Aufklärungen zu geben, welche Hochdieselben wünschen können.

Nach einer gründlichen Prüfung der Schriften des Herrn Bautain haben wir uns die traurige Tendenz nicht verbergen können, welche in denselben enthalten ist. Wir haben schwere Irrthümer darin entdeckt, die der katholischen Lehre schnurstracks widersprechen. Um Ew. Bischöflichen Gnaden eine kurze Uebersicht davon zu gewähren, haben wir es angemessen gefunden, dieselben in drei Classen einzutheilen.

Sie befassen **I.** die Vernunftbeweise für das Dasein Gottes, **II.** die positiven Beweise für die Offenbarung, **III.** einige besondere Puncte aus der katholischen Lehre.

Wir werden die Frage über die Vernunftbeweise für das Dasein Gottes nur in ihrer Beziehung zur Theologie in's Auge fassen. Ein vollständiges Résumé aller irrigen Behauptungen, welche Herr Bautain in Beziehung auf diese Beweise aufgestellt hat, würde uns zu weit geführt haben. Indeß werden wir Ew. Bischöflichen Gnaden doch die Inconsequenz und die Confusion der Ideen zeigen, welche in seinen Erörterungen herrschen, die er über diese Frage, in einem neuerdings von ihm veröffentlichen Briefe, angestellt hat.

Als Ew. Bischöfliche Gnaden durch einen ersten Act der Auctorität glaubten, den Herrn Bautain auf die traurige Tendenz seiner philosophischen Prinzipien aufmerksam machen zu müssen; als Hochdieselben in dem Avertissement vom Jahre 1835 ihm diese Frage stellten: „Kann die sich selbst überlassene Vernunft das Dasein Gottes und seine unendlichen Eigenschaften nicht mit Gewißheit erkennen?" da hat Herr Bautain, statt in dieser einfachen und bestimmten Frage die constante Lehre aller Väter des Alterthums und die übereinstimmende Lehre der berühmtesten

Schulen der christlichen Welt zu erkennen, im Gegentheile gesucht, derselben einen lächerlichen, sogar einen heterodoxen Sinn unterzulegen; er bemühte sich, die Frage zu entstellen, die hergebrachten Begriffe zu verwirren, um sich die Genugthuung zu verschaffen, alle Beweise, welche aus der Metaphysik, der Physik und Moral hergenommen werden, deren man sich stets auf den blühendsten Universitäten bedient hat, um mit Gewißheit das Dasein Gottes und seiner unendlichen Eigenschaften zu beweisen, der Reihe nach über den Haufen zu stoßen. Er hat allein Allen gegenüber seine Kräfte gesammelt, um diesen Fundamental-Punct aller wahrhaft philosophischen Wissenschaft aus dem Wege zu räumen. Er hat sich an die Universitäten Deutschlands gewendet, um in den Systemen unserer modernen Theosophen neue Waffen gegen die Vernunftbeweise für die erste unter allen Wahrheiten zu suchen, die er so gern von dem Gebiete der Philosophie weggeschafft hätte. Der Erfolg hat seiner Erwartung nicht entsprochen, und obgleich er den Grad eines Doctors der Theologie erhielt, um den er sich beworben hatte, hat er seine Behauptungen sehr gewandt widerlegt gesehen von einem der ausgezeichnetsten Mitglieder eben derselben Facultät, welche die Gefälligkeit gehabt hatte, ihm den Doctortitel in der Theologie zu bewilligen *).

Es konnte dies nicht anders sein; und es reicht hin, die Frage auf ihren einfachsten Ausdruck zurückzuführen, um zu zeigen, daß Herr Bautain nicht begriffen hat, oder nicht begreifen will, in welchem Sinne die Thesis von dem Dasein Gottes einen Theil der philosophischen Lehre ausmacht. Es handelt sich nicht darum, ob der sich selbst überlassene Mensch die Idee Gottes finden, es handelt sich auch nicht darum, ob er sie durch das Raisonnement herleiten oder erweisen könne. Das ist eine Frage

*) Der Herr Professor Möhler. — S. Theologische Quartalschrift, von Dr. Drey, Dr. Herbst und Dr. Hirscher; drittes Quartalheft, Tübingen 1835.

der höhern Speculation, welche der vorliegenden Frage ganz fremd ist. Es handelt sich noch weit weniger darum, sich in die Mitte wilder Horden zu versetzen, und den Glauben dieser menschlichen Wesen zu befragen, Wesen, die weniger den Menschen, als den vernunftlosen Thieren ähnlich sind, um von ihnen zu erfahren, wie weit sich die Kraft der Vernunft erstrecke; das sind leere Voraussetzungen, die Herr Bautain mit einer Emphase vorschiebt, welche auf eine geringe Anzahl Einfluß haben kann, die aber jedem Menschen, der auch noch so wenig mit philosophischen Dingen bekannt ist, sogleich die Schwäche seiner Sache in die Augen springen lassen.

Es handelt sich einzig darum, zu wissen, ob der seinen natürlichen Fähigkeiten überlassene Mensch, der mit allen Hülfsmitteln versehen ist, welche ihm die socialen Verhältnisse für seine geistige Entwickelung darbieten, vermittelst der alleinigen Kräfte seiner Vernunft, und ohne die Hülfe des Glaubens, zur Erkenntniß vom Dasein Gottes gelangen könne.

Es handelt sich darum, zu wissen, ob der Name Gottes, der in dem Universum wiederhallt, vor dem sich die Völker niederwerfen, und der durch die Generationen hindurch durch die Ueberlieferung fortgepflanzt worden, ob dieser Name Gottes, von welcher Seite derselbe auch zu uns kommen mag, nur eine subjective Idee, ein Geschöpf der Vernunft bezeichne, oder ob es ein wirklich existirendes Wesen, das Wesen der Wesen, den Anfang und das Ende aller Dinge, bezeichne. Unter diesem Gesichtspuncte aber hat es seine Richtigkeit, wenn man sagt, das Raisonnement *allein*, das heißt ohne die Hülfe des Glaubens, kann mit aller Gewißheit die Existenz des Schöpfers und die Unendlichkeit seiner Eigenschaften beweisen.

Herr Bautain, nicht zufrieden, die Frage zu entstellen, behauptet sogar, darin noch die Tendenz zu einer Ketzerei zu finden, welche von der Kirche feierlich verdammt worden. Er protestirt bei seinem Gewissen und vor Gott, es

sei ihm unmöglich, die Proposition seines Bischofes zu unterschreiben, weil sie ihm zu dem Semipelagianismus zu neigen scheine, indem sie der Vernunft den Anfang des Glaubens zuschreibe.

In der That, dieser Ton der Gewißheit hat viel Auffallendes. Die Semipelagianischen Irrthümer, welche wir in den Schriften des Herrn Bautain aufzuzeigen haben werden, erlauben uns die Annahme nicht, es sei die Furcht gewesen, in diese Irrthümer zu verfallen, welche seine Weigerung motivirt hat. Es würde ihm leicht gewesen sein, zwischen der Ordnung der Natur und der Ordnung der Gnade, zwischen der Ordnung der Vernunft und der Ordnung des Glaubens zu unterscheiden. Die Vernunftbeweise, welche mit aller Gewißheit das Dasein Gottes beweisen, gehören ausschließlich der Ordnung der Vernunft an, und können nur eine rationale Ueberzeugung, oder, wenn man so sagen will, einen philosophischen Glauben an diese erste Wahrheit begründen. Allein diese rationale Ueberzeugung hat keine Beziehung zu der Ordnung des Glaubens, zur Ordnung des Heils. Die Wahrheit von der Existenz Gottes kann also als Gegenstand der Wissenschaft und als Gegenstand des Glaubens betrachtet werden. Als Gegenstand der Wissenschaft gehört sie in die Philosophie, als Gegenstand des Glaubens gehört sie in's Gebiet der Theologie, sie ist der erste Artikel des Symbolums der Christen: Credo in Deum. Eine so einfache, so sachgemäße Distinction sollte einem Professor, welcher die Philosophie seit 20 Jahren lehrt, nicht unbekannt sein. Herr Bautain hätte sich aus Interesse für seine Ehre hüten müssen, dem Publicum zu sagen, es sei die Furcht vor dem Semipelagianismus, welche ihn abgehalten, sich bis jetzt zu der Proposition seines Bischofes zu bekennen. Wenn er sich heute dazu bekennt, so ist seine Unterwerfung so wenig genügend, wie seine Entschuldigung es gewesen: sie kommt auf ein ehrfurchtvolles Stillschweigen zurück.

Wir wiederholen es, daß es nicht unsere Absicht ist, ein vollständiges Résumé von allen den irrigen Behauptungen des Herrn Bautain zu geben, welche sich auf diese oberste philosophische Frage beziehen. Wir wollen nur den Mangel an Consequenz und die Confusion der Ideen zeigen, welche in den Erörterungen enthalten sind, welche er dem Publikum über den Werth der Vernunftbeweise für das Dasein Gottes mitgetheilt hat.

Wir gehen zu der zweiten Frage über, welche die Wissenschaft der Theologie näher berührt, und wir verweilen länger bei den Irrthümern, welche Herr Bautain in Beziehung auf die positiven Beweise der Offenbarung geltend gemacht hat.

Indem er von Principien ausgeht, welche von jeder gesunden Philosophie verworfen werden, und die alle Erkenntniß überhaupt, selbst die natürliche aufheben, stößt Herr Bautain die Grundbeweise um, auf denen die Existenz der Offenbarung beruht, und überliefert die Aechtunserer heiligen Bücher, die Wunder Jesu Christi und seiner Apostel und die ganze Oekonomie der mosaischen und christlichen Offenbarung wehrlos den Agriffen der Ungläubigen. Die christliche Religion, welche von ihrem göttlichen Urheber mit so vielen Wundern umgeben worden, und welche durch den Glanz ihrer Beweise zu allen Zeiten die erhabensten Geister unterjocht und mehren Koryphäen des Unglaubens Bewunderung abgenöthigt hat, ist ohne Waffen in den Händen ihrer Vertheidiger. Ja man ist bis zu der Auferstehung Jesu Christi gekommen, die man ihrer siegreichen Beweise und ihrer Glaubensgründe beraubt hat; und während Himmel und Erde so laut den Namen und die Herrlichkeit dessen verkündigen, der durch seine eigene Kraft aus dem Grabe hervorgegangen: so will man nicht einmal die Möglichkeit anerkennen, mit Gewißheit diese wunderbare Thatsache zu beweisen. Durch neue Systeme erschüttert man alle historische Gewißheit, die auf Zeugnisse gegründet ist, und mit ihr läßt man die schla-

genden Beweise der Wunder des Evangeliums verschwinden, die als Grundlage für das ganze Gebäude unserer heiligen Religion dienen. Die erhabenen Ansprüche auf ihr Ansehen und ihren himmlischen Ursprung werden also verkannt, ihr Creditiv, welches so sichtbar den Stempel ihrer Göttlichkeit trägt, ist in Stücke zerrissen, und die Religion Jesu Christi, in dem sie aufhört von diesem unendlichen Glanze, umgeben zu sein, welchen die Wunder der Allmacht über derselben leuchten lassen, ist nicht mehr im Stande, die Ansprüche auf ihre Glaubenswürdigkeit bei den Völkern geltend zu machen. Die Christenheit kann wohl von Dankbarkeit durchdrungen sein und ihre Ehrfurcht vor einer Religion bezeugen, welche sie glücklich macht, allein es ist ihr nicht mehr gestattet, mit aller Gewißheit zu versichern, daß sie vom Himmel herabgekommen sei.

Indem Herr Bautain seine frevelnde Hand an die heilige Bundeslade legt, um sie von ihren alten Grundlagen zu entfernen und sie auf einem neuen Grunde zu erheben, hat Herr Bautain kein geringeres Ziel, als das Werk Jesu Christi und seiner Apostel zu reformiren. Hätte er das Buch unserer Evangelien aufgeschlagen: so hätte er sich überzeugen können, daß Jesus Christus bei jeder Gelegenheit auf die Wunder, welche er wirkte, als auf den glänzensten Beweis seiner göttlichen Sendung verwies. Wenn der Vorläufer zwei seiner Schüler zu ihm sendet um ihn zu fragen, ob er derjenige sei der da kommen sollte, so zeigt er ihnen alsobald die Beweise seiner Sendung, indem er ihnen sagt: „Gehet und verkündiget dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habet: die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden geheilt, die Tauben hören und den Armen wird das Evangelium verkündet.“ (Luc. 7, 22.) Als die Juden kamen und sich in der Halle Salomonis um ihn stellten, um in ihn zu dringen, damit er ihnen endlich sage, ob er wirklich der Messias sei: antwortet er ihnen wiederum: „Ich sage es euch,

und ihr glaubet es nicht; die Werke, die ich im Namen meines Vaters thue, geben Zeugniß von mir." (Joh. 10, 25.) Hundertmal fragt man ihn, ob er der Messias, der Sohn Davids, sei, und hundertmal antwortet er, seine Werke gäben Zeugniß über seine Person und seine Lehre. Immer und überall, vor den Juden, wie vor den Aposteln, in dem Tempel und in der Synagoge, zu Jerusalem, in Samaria und an allen Orten Judäas lehrt er mitten in Wunderwerken, welche er über die ganze Natur wirkt; Himmel und Erde, Wind und Wetter, Leben und Tod sind gezwungen, die Werke seiner Macht, die Gottheit seiner Person und die Wahrheit seiner Lehre zu verkündigen.

Das Werk Jesu Christi ist von den Aposteln fortgesetzt worden, und dieselbe Methode, welcher der göttliche Meister beobachtet hatte, um die Juden von der Wahrheit seiner Religion zu überzeugen, sollte nach seinem Willen auch von seinen Jüngern beobachtet werden. Er sandte sie mit dem Auftrage, Zeugniß von ihm zu geben in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria und bis an die Gränzen der Erde. Sie sollen alle Völker lehren, allen Creaturen das Evangelium verkünden, und die Wahrheit davon bekannt machen, indem sie auf die Wunder und Zeichen hinweisen, welche sie die Hand ihres göttlichen Meisters haben wirken sehen. Treu den Befehlen, welche ihnen von Oben gegeben waren, traten die Apostel, ausgerüstet mit der Kraft des h. Geistes, mit Muth in die neue Laufbahn ein, welche sich vor ihnen eröffnete und die durch ihre Eroberungen und Triumphe verherrlichet werden sollte. Sie verkündigen Jesum von Nazareth als einen Mann, den Gott berühmt gemacht habe durch die Zeichen und Wunder, die er durch ihn gewirkt hat (Apostelg. 2, 22.) Sie geben mit großem Nachdrucke Zeugniß von der Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi (Apostelg. 4, 33) Sie fordern, man solle ihren Worten Glauben beimessen, weil sie Augenzeugen von allem dem gewesen sind, was sie von dem Menschgewordenen Worte sagen

(Joh. 1, 1.) Sie erklären laut, sie könnten nicht schweigen von dem, was sie gesehen und gehört haben (Apostelg. 4, 20.) Und um den Unglauben unter dem Gewichte ihres Zeugnisses niederzudrücken, beweisen sie dieselbe durch neue Zeichen, welche sie im Namen Jesu wirken Marc. (16, 20.)

Das Beispiel des Heilandes und seiner Schüler hat indessen den unsterblichen Schutzschriften der Vertheidiger des christlichen Namens zur festen und unwandelbaren Richtschnur gedient. Sie gründen die Wahrheit des Heils keineswegs auf den beweglichen Sand menschlicher Theorien, sondern auf die Auctorität Gottes, welcher diese Lehre durch ausserordentliche Zeichen seiner Allmacht durch die Wunder Jesu Christi und der Apostel bestätiget hatte; und diese Wunder beweisen sie durch die Auctorität der evangelischen Geschichte, welche mit allen Characteren der Authenticität, Integrität und Veracität versehen ist, sie beweisen sie durch das Ansehen der Apostel, welche mit ihrem Blute dasjenige besiegelt haben, was sie gesehen und gehört, durch die mündliche und geschriebene Ueberlieferung aller Christen, und endlich selbst durch das Zeugniß der Juden und Heiden, die, indem sie diese Wunder nicht leugnen konnten, sie, indem sie an ihrer Sache verzweifelten, der Magie und Wirkung des Teufels zuschrieben.

Nun aber ist diese so einfache, so ganz für alle Menschen anpassende Methode, eine Methode, die gleichzeitig so wunderbar in ihren Erfolgen ist, diese Methode, welche Jesus selbst befolgt hat, welche er seinen Aposteln vorgeschrieben hat, und von welcher sich die heiligen Väter nie entfernt haben, von den neuen Principien des Herrn Bautain ganz umgestoßen. Nach ihm ist es verkehrt, daß Jesus Christus und seine Apostel stets Wunder zum Beweise für die Wahrheit der Lehren vorgebracht, welche sie den Menschen verkündigten; es war verkehrt, daß die Justine, die Athenagorasse, die Tertulliane und andere Apologeten, ältere sowohl wie neuere, deren Schriften einen so großen

Glanz in die Welt geworfen, die christliche Religion auf den Grund der Thatsachen des Evangeliums gegründet haben, die ihre Kraft und ihren Glanz ausmachen. Alle Fundamente des christlichen Glaubens wären erschüttert, nichts stünde dem Triumphe des Unglaubens mehr entgegen. Herr Bautain hat diese furchtbaren Consequenzen vorhersehen müssen; allein weit entfernt, darüber zu erschrecken, behauptet er vielmehr, indem er die historischen Beweise für die Offenbarung ganz verwirft, das Gebäude der Religion auf eine tiefere und solidere Basis zu gründen.

Indem er von der Thatsache der Offenbarung ausgeht, welche er mit dem Glauben verwechselt, und den er ohne irgend eine Gewißheit, ohne Beweis, ohne Glaubensgrund (motivum credibilitatis) voraussetzt, verwickelt er sich in unhaltbare Theorien, wobei Alles auf einen gefährlichen Mysticismus hinausläuft, der uns die Täuschungen der Phantasie für Orakel des heil. Geistes, die Träumereien eines kranken Verstandes für die Wahrheiten des Glaubens nehmen läßt. Es ist nur zu wahr, daß der Mensch in seine eigenen Gedanken sich versteigt, wenn er sich von der Linie der heiligen Wahrheiten entfernt, welche der Finger Gottes in dem Evangelium aufgezeichnet hat.

Wir kommen zum dritten Puncte, der sich auf einige besondere Gegenstände der katholischen Lehre bezieht. Hier würde es uns sehr schwer sein, einen allgemeinen Ueberblick von diesen vagen und unsichern Philosophie zu geben, welche die Schriften des Herrn Bautain auszeichnet, die von jeglichem Winde umhergetrieben wird, alle Wahrheit verletzt und an alle Irrthümer anstößt. Nachdem er, so viel an ihm ist, die positiven Beweise der Offenbarung vernichtet hat, geht er in das Heiligthum der göttlichen Wahrheiten, die er aber nicht mehr achtet, als er die Beweisgründe achtet (motiva credibilitatis), auf denen dieselben beruhen. Indem er sich neue Bahnen brechen wollte, die in Sachen der Religion immer gefährlich sind, greift er mit einer unbegreiflichen Verwegenheit Alles an,

was theologische Wissenschaft der hohen Schulen heißt, und geht so weit, zu behaupten, unter barbarischen Formen verberge sich ein Afterrationalismus (rationalisme mesquin), der auf nichts Geringeres ausgehe, als den Glauben zu schwächen und zu vernichten. Da die theologische Wissenschaft unter der Aufsicht der Bischöfe steht, welche die Hüter und die Dollmetscher des Glaubens sind: so ist es klar, daß dieser Vorwurf auf die Kirche selbst zurückfalle. Wie könnte in der That eine Kirche, welche unfehlbar in ihren Entscheidungen ist, die in ihrem Glauben nie irren kann, selbst dann, wenn sie über die streitigen Puncte sich nicht ausgesprochen hat, wie könnte sie, wir wollen nicht sagen, autorisiren, sondern nur eine Lehre toleriren, welche eine antichristliche Tendenz hätte, und die so traurig in ihren Folgen wäre? Wir wollen glauben, daß es von einer completen Unkenntniß des Herrn Bautain von demjenigen, was sich in den hohen Schulen der Christen zuträgt, herrührt, wenn er sich so unanständige und beleidigende Angriffe auf das Corpus Pastorum erlaubt. Hätte er, bevor er in das Heiligthum eingetreten, jemals einem Lehrcursus beigewohnt, so würde er die Art und Weise kennen gelernt haben, wie man bei'm Studium der theologischen Wissenschaft zu Werke geht, und statt mit blutigen Ironien sie zu verspotten, würde er gesehen haben, wie ungerecht es ist, zu sagen, sie gehe darauf aus, die Vernunft an die Stelle der Offenbarung zu setzen, und den Rationalismus auf das Gebiet des Glaubens zu verpflanzen. Er würde jetzt um so besser empfinden, daß es eben daher gekommen ist, daß er in so große Irrthümer verfallen ist, wie diejenigen sind, die wir in seinen Schriften aufzuzeichnen haben, weil er sich von dieser Methode, die so allgemein in dem theologischen Unterricht gebraucht wird, entfernt hat.

Wenn man Hrn. B. glaubt, so beschränkt sich der Unterricht unserer Tage auf die Kunst, Syllogismen zu verfertigen, und die ganze Zeit für theologische Studien wird

angewendet, um sich in den Kämpfen einer eiteln Syllogistik zu üben. Wir wollen nicht hervorheben, wie unanständig ein so schlecht begründeter Tadel ist; aber wir wollen bemerken, daß es sich hier nicht blos um die Scholastische Methode handelt, gegen welche Hr. Bautain eine so hochmüthige Verachtung affectirt, und die mit Verachtung zu bedecken er sich gefällt: es handelt sich hauptsächlich von der systematischen Ordnung, welche bei den Materien zu befolgen ist, welche die theologische Wissenschaft constituiren. Nun muß jeder wahre Philosoph gestehen, daß die Methode, welche gewöhnlich in den christlichen Schulen befolgt wird, in einem hohen Grade wissenschaftlich und die einzige ist, welche für eine Wissenschaft paßt, die von heiligen Wahrheiten handelt. Ganz anders, als die Methode, welche Hr. Bautain hier substituiren möchte, fängt sie damit an, allgemeine Grundsätze aufzustellen, auf welche die Wissenschaft der Theologie nothwendiger Weise gegründet werden muß. Sie beweist mit aller Gewißheit, das Vorhandensein (das Factum) der Offenbarung und die Wahrheit der Religion, welche Jesus von Nazareth in seiner Eigenschaft als Messias verkündet hat. Wenn die christliche Religion so auf unerschütterlichen Grundlagen aufgebaut ist: dann zeigt sie, daß die Hinterlage der Wahrheit, welches sie die Welt lehrt, sich allein in der von Jesu Christo gestifteten Kirche befindet, die in Glaubenssachen die Gabe der Unfehlbarkeit besitzt.

Nach diesen Prolegomenen, mit denen Herr Bautain alle Grundlagen umstößt, und die doch immer die wesentlichen Grundlagen der heiligen Wissenschaft sind, geht er zur speciellen Theologie über, deren Aufgabe es ist, in systematischer Ordnung alle Wahrheiten aufzuzeigen, die wir auf die Auctorität Gottes, der sie geoffenbaret hat, und auf die Auctorität der Kirche, welche sie in seinem Namen lehrt, zu glauben verpflichtet sind. Es ist nicht die Vernunft, von der man die Beweise zur Feststellung des Dogma's hernimmt. Alle Wahrheiten werden geschöpft

aus den beiden authentischen Quellen der h. Schrift und der Ueberlieferung, welche von der unfehlbaren Auctorität der Kirche ausgelegt werden, und wenn bisweilen außer den Beweisen, welche aus den Zeugnissen der h. Schrift und den Denkmälern der Tradition hergenommen sind, auch theologische Gründe angeführt werden, so geschieht das nicht, um das Dogma zu beweisen, sondern lediglich um zu zeigen, daß das Dogma genau mit Principien in Verbindung steht, welche die Vernunft selbst nicht zu verleugnen wagt; daß dasselbe durch die Ueberlieferungen der Völker, durch die Lehren der Geschichte und die Beobachtungen der Naturwissenschaften bestätiget wird. Es war also bloße Unwissenheit oder eine große Unredlichkeit, wenn man die christlichen Schulen des Rationalismus beschuldigte. Es ist zum Erstaunen, daß ein so schwerer Vorwurf von einem Manne erhoben worden ist, der der philosophischen Vernunft selbst das Recht zugesteht, die höchsten Fragen in Sachen des Glaubens zu beweisen, zu untersuchen, zu beurtheilen; so daß alle Bannstrahlen, welche er sich erlaubt hat, mit so großer Kühnheit auf die hohen Schulen der Christen zu schleudern, auf ihn selbst und sein System zurückfallen. In der That dieselbe menschliche Vernunft, welche man in der Philosophie des Christenthums von Anfang an so tief erniedriget und für unfähig erklärt hat, mit Gewißheit das Dasein Gottes und der Offenbarung zu beweisen, eben dieselbe Vernunft, welche auf eine so unwürdige Weise ihrer Rechte in Ansehung der natürlichen Erkenntnisse beraubt worden, kommt um ihre Herrschaft in Dingen höherer Regionen wieder einzunehmen, und wird factisch als die höchste Richterin in Glaubenssachen proklamirt. Es ist die sich selbst überlassene Vernunft, an welche Herr Bautain stets appellirt, um mit aller Gewißheit die erhabensten Dogmen zu beweisen, an welche die menschliche Vernunft nie hinanreichen kann. Diese Vernunft ist es, die über die tiefsten Geheimnisse urtheilt, entscheidet, sie sanctionirt. Diese werden nicht mehr

als Wahrheiten des Glaubens, sondern als Vernunfttheorien betrachtet, welche dieselben logisch und philosophisch aus den ersten metaphysischen Begriffen herleiten will. Die Vernunft ist es, welche das große Geheimniß der allerheiligsten Dreieinigkeit beweiset; es ist die Vernunft, welche logisch die geheimnißvolle Fortpflanzung der Erbsünde erklärt; es ist abermals die Vernunft, welche das furchtbare Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen beweiset u. s. w.

Siehe da die Macht der Vernunft, welche über die ihr gebührenden Schranken hinausgestoßen worden. Siehe da den Rationalismus auf dem Gebiete des Glaubens, und die Philosophie des Christenthums zeigt uns auf jeder Seite die traurigen Folgen davon. Die heilige Majestät unserer Dogmen ist entwürdigt, die Höhe unserer Geheimnisse ist zu der Fläche einer schwachen, anmaßenden Vernunft herabgezogen; die hehrsten Wahrheiten werden mit Farben dargestellt, welche den Glanz und die Schönheit derselben vernichten; alte Irrthümer werden unter neuen Formen hervorgeholt; die Entscheidungen der Kirche, gegen welche man eine so tiefe Verehrung affektirt, sind gänzlich verkannt: das mußte das Resultat dieser neuen Methode sein, mit welcher Hr. Bautain den öffentlichen Unterricht regeneriren wollte, indem er erst den Glauben an die Stelle der Vernunft unterschob, um hernach die Vernunft an die Stelle des Glaubens setzen zu können. In seinen Schriften hat er allmählig die gesammte Religion behandelt; und man könnte mit aller Wahrheit behaupten, daß es nicht ein einziges Dogma, nicht ein einziges Mysterium gibt, welches in seiner ganzen Reinheit ohne irgend eine Beimischung von Irrthum dargestellt wäre.

Dies ist Ew. Bischöflichen Gnaden die allgemeine Uebersicht der irrigen Lehren, welche in den Schriften des Herrn Bautain herrschen. Es bleibt uns nur noch übrig, Ew. Bischöflichen Gnaden, die verschiedenen Auszüge aus

seinen Werken mitzutheilen, welche uns mehr oder minder tadelnswerth geschienen haben.

Wir werden unsere Bemerkungen denselben gegen über beifügen.“ — So weit die Commission.

Diese Auszüge mit den gegenüber stehenden Bemerkungen der Commission folgen auf 21 Quart-Blättern. Unterzeichnet sind als Mitglieder derselben:

Liebermann, General-Vicar.
Laurent, General-Vicar.
Stromeyer, Regens des Seminars.
Specht, Professor am Seminar.
Hanser, — —
Müller, — —
Schirlin, — —
Dietrich. — —

Dr. B. Bolzano's Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter. Herausgegeben von mehren seiner Freunde. Mit einer Vorrede des Dr. J. Ch. A. Heinroth. Vier Bände, Sulzbach, in der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung, 1837. Recensirt von Dr. Menelaos.

(Schluß.)

Der vierte Band der neuen Logik, den wir nun abschließlich vor Augen haben, ist nach des Verf. Erklärung endlich der eigentlichen Wissenschaftslehre selbst zugedacht. Er führt das Gebäude auf, zu dem die drei vorangehenden Bände das Material und den Plan geliefert haben. Diese Wissenschaftslehre zerfällt in neun Hauptstücke, deren Inhalt jedoch eben so wenig Verwandtschaft mit den in der alten, bisher üblichen Logik behandelten Problemen hat, als auch die frühern Bearbeitungen unsers Verf. sich seinen alten Collegen angeschlossen haben. Die

alte Logik nämlich theilt, folgsam der Natur der Sache, den Gesamtinhalt des logischen Stoffes im Allgemeinen in zwei Haupttheile, bekanntlich in die Analytik und Synthetik, oder in die Elementar- und Methodenlehre u. dgl., und liefert dann in jener die Grundstoffe, als einzelne Denkacte des Begriffes, Urtheils und Schlusses, in dieser dagegen eine Anweisung zur Constitution eines wissenschaftlichen Ganzen, d. h. eine Wissenschaftslehre. Bei unserm Verf. bleibt nun auch von diesem zweiten Theile im Grunde nichts übrig, als das Wort, dem aber ein ganz neues sonderbares Wesen angeheftet ist, wie wir uns wieder werden überzeugen müssen. Zu dem Zwecke wollen wir einige Einzelheiten als authentische Belege aufführen.

Im ersten Hauptstücke wird der Begriff dessen was man Wissenschaft nenne, so wie auch der eines Lehrbuches bestimmt. Zugleich wird dann untersucht, ob es nicht irgend einen obersten Grundsatz gebe, aus dem sich die sämmtlichen Regeln zur Bearbeitung der einzelnen Wissenschaften wie zur Anfertigung deren Lehrbücher herleiten lassen, und zwar wie die Folgen aus ihrem Grunde. Gegen diese Frage wäre nun nichts einzuwenden, sofern sie das nur Wissenschaftliche im Auge hat, und als solche darauf ausgeht, die Vielheit desselben unter Einen Gesichtspunct zu fassen und darnach organisch auseinanderfließen zu machen; aber die Rücksicht, die da von vornherein wieder auf den materiellen Umstand des Lehrbuches genommen wird, verengt so sehr die richtige Anschauung der Sache, daß unser Verf. am Ende die Existenz der Wissenschaften in Bausch und Bogen für die unmittelbarste Substanz hält, und sich kein Wissen für den Menschen denken kann, was nicht gedruckt und gebunden auf dem Papiere zu lesen ist. Gegen diese grobe, so ganz und gar jenseits der Sache stehende Vorstellungsweise haben wir uns schon früher bei einer ähnlichen Gelegenheit erklären müssen, und das da Gesagte ist auch jetzt noch der Ausdruck unserer Ansicht; unser Verf. aber geht nun hier in allem Ernste darauf

aus, statt eine Anweisung zum systematisch wissenschaftlichen Denken zu geben, uns alles das bekannt zu machen, was sich auf die zweckmäßige Anfertigung eines handfesten Schulbuches erstreckt, und das bis in die kleinsten Kleinigkeiten und Subtilitäten hinein. Dies geschieht aber näher in dieser Weise.

Nachdem sich unser Verf. nach seiner Manier über die vermaterialisirte Wissenschaft im Lehrbuche ausgesprochen, geht er an die Erklärungen und Definitionen der andern Logiker, und da läßt sich die Eigenthümlichkeit der neuen Logik am augenfälligsten zu Gesichte nehmen. Denn wie die andern Denker da der Reihe nach, viele viele an der Zahl, aufgeführt werden, werden sie auch alle einzeln abgeurtheilt und als Leute im Irrthume abgewiesen. Rec. kann diese Richtersprüche hier nicht alle in der bezüglichen Extension repetiren und revidiren, der Leser ist ja schon mit der vornehmen Weise unsers Verf. vertraut, und er wird mir jetzt wohl glauben dürfen, wenn ich sage, daß den fremden Logikern sammt und sonders hartes Unrecht geschehe. Auch sind die da aufgeführten Definitionen dessen, was Wissenschaft ist, durchgängig haltbar und bezeichnend, wennschon sie in unwesentlichen Bestimmungen voneinander abweichen. Zum Beweise stehe hier nur Eine dieser Definitionen und deren Critisirung.

Der Verf. führt (4. B. S. 19.) Ritters Worte an, aus dessen Logik (S. 155.): „„eine Wissenschaft ist eine solche Verbindung mehrer Denkacte zu einer Einheit, durch welche die Mangelhaftigkeit jedes einzelnen ergänzt wird."" Diese Definition ist nun kurz und bündig, wenngleich die in ihr als Wesen bezeichnete „Ergänzung des Einzelnen zu einem Ganzen" nicht näher bestimmt ist. Aber was sagt denn unser Verf. dazu? Er läßt sich also vernehmen: „Herr Ritter erklärt die Mangelhaftigkeit der einzelnen Denkacte, welche die Wissenschaft ergänzen soll, näher dahin, daß a. kein einzelner Denkact kein Sein, welches für sich gedacht werden kann, vorstelle, und b.

daß in keinem einzelnen Denkacte die Ueberzeugung vollkommen sei. Weder das Eine noch das Andere möchte ich zugeben (der Verf.). Sollte z. B. der Begriff Gott, nicht ein Sein darstellen, welches für sich gedacht werden kann? Und wenn kein einzelnes Urtheil für sich vollkommen gewiß wäre, wie könnte es durch die Verbindung mit mehren gewisser werden; da der Schlußsatz nie sicherer ist, als seine Vordersätze?" Iam satis! — — —

Ich weiß nicht, ob bei dergleichen Verdrehungen fremder Gedanken der Wille des Verf. einen größern Antheil habe, oder ob doch nur die gute Absicht mit dem specifischen Werthe des neuen Logikers ausschließlich in Betracht kommen müsse, dem sei wie ihm wolle, wir nehmen die Sache als Factum, und sehen uns das Treiben des Alles überschreitenden Criticus einmal etwas genauer an. Und wittert denn die neue Logik nicht, oder will sie nicht wittern, daß Ritter und die übrigen Anfänger der guten alten Logik da, wo sie von Wissenschaft reden, ein Etwas zur Sprache bringen, welches nicht draußen im objectiven Sein, sondern in dem denkenden Subjecte hafte, und als solches dann aus Begriffen und Urtheilen u. dgl. psychologischen Figuren bestehe? Und wenn dem nun so ist, ist es dann etwas unerhörtes, daß in mir, als denkendem Subjecte, ein Begriff, ein Urtheil durch das andere in seiner Denkbarkeit bedingt sei? Hat denn unser Verf. all seine Begriffe von sich selbst, den Außendingen und von Gott so von Kindesbeinen an auf einmal und wie auf eine Wand abgemalt, und gliedern sie sich nicht auch in seinem Kopfe gleichsam hinter- und nacheinander je nach ihrem subjectiven Bedingtsein des einen durch den andern? Und wenn demnach unser Verf. sich seinen Gott denkt, und nicht nur denkt, sondern diesen Begriff auch in seiner wissenschaftlichen Stellung im Ganzen erfaßt, muß er da nicht andere Begriffe, z. B. die von der Welt, als der Creatur, voraussetzen? Und ist ihm dann nicht der Begriff Gottes für das denkende Subject abhängig von dem

Begriffe der Welt? Aber Gott, sagt unser Verf., ist doch „ein Sein für sich!“ Wer leugnet denn dieses? Nicht aber um den objectiven Gott handelt es sich hier, nicht um das gedachte Sein für sich, welches außer mir ist; sondern um den subjectiven Begriff in mir, um den Gedanken an diesen Gott, und mit diesem Gedanken hatte es auch Ritter zu thun, als er ihn von einem andern Gedanken abhängig sein ließ. Nach unserm Verf. aber, der alles durcheinander wirft und vermengt, wäre der objective Gott selbst eine Wissenschaft, die als solche aus Einem Gedanken besteht, und dieser wäre wieder ein total für sich bestehender. Das ist alles neu und unerhört!

Das wissenschaftliche Denken, um es kurz zu sagen, befaßt, im Unterschiede von den einzelnen Denkacten, ein Doppeltes, und zwar für die beiden darin thätigen intelligenten Principien: Eines für den Verstand und ein Anderes für die Vernunft. Der Verstand hat es mit dem Denken in der Wissenschaft insofern zu thun, als er den Inhalt als einen schon gegebenen auffaßt und festhält, d. h. versteht. Der Verstand verlangt aber als solcher das Einzelne und das Ganze als ein Gegebenes, und dieses in der naturgemäßen Zusammenstellung: Darnach sind also Ordnung und Vollständigkeit des Gegebenen die Anforderniße des Verstandes in der Wissenschaft. Wie der Verstand beide realisire, darüber gibt jede gute alte Logik Aufschluß. Neben dem Verstande fungirt aber auch die Vernunft in der Wissenschaft mit, und diese hat das Hauptgeschäft noch. Weil nämlich der Verstand nur ein ihm schon anderswoher Gegebenes denkt, so fehlt es immer noch an einem Material gebenden intelligenten Principe, und dieses ist die Vernunft, wie sie in historischen Wissenschaften die Quellen critisch untersucht, säubert und fließen macht, in philosophischen Wissenschaften aber aus den ihre angestammten apriorischen Ideen selbst den Inhalt zum Denken aufführt. So gelangt das

wissenschaftliche Denken zur Realität seiner Begriffe, d. h. zur Gründlichkeit für die Vernunft, zur Vollständigkeit und zur Ordnung für den Verstand, d. h. das wissenschaftliche Denken wird zu einem Systeme, zu einem organisch ineinandergreifenden Ganzen, oder, wie Ritter sagte und wir hier etwas commentirt haben: „eine „Wissenschaft ist eine solche Verbindung mehrer „Denkacte zu einer Einheit, durch welche die „Mangelhaftigkeit jedes einzelnen ergänzt wird." So hat die Sache ihre schöne Wahrheit, und die neue Logik mag sich abermals von der alten eine Lection geben lassen, sintemalen das Alter, wenngleich in der Philosophie auch nicht gerade von unbedingter Auctorität, doch gegen rabulistische Querläufer und Unruhestifter noch probate Erfahrungen mit sich führt. Jetzt aber müssen wir auch den „obersten Grundsatz" der neuen Wissenschaftslehre hören.

Dieser Grundsatz erscheint S. 26 und lautet also: „Es wird erlaubt sein, folgenden Satz als den obersten Grundsatz der Wissenschaftslehre aufzustellen:" „Bei der Zerlegung des gesammten Gebietes der Wahrheit in einzelne „Wissenschaften und bei der Darstellung dieser Wissenschaften in eignen Lehrbüchern muß durchaus so verfahren werden, wie es die Gesetze der Sittlichkeit „fordern, und sogleich so, daß die größtmöglichste Summe des Guten daraus hervorgehe." Rec. aber sieht in diesem Grundsatze nur wieder das ewige confuse Durcheinander unsers Verf., der, um Alles recht gut und kernfest zu machen, Alles auf einmal thun will. Denn freilich zwar stehen die Wissenschaften, die eine mehr, die andere weniger, mit dem sittlichen Verhältnisse des Menschenlebens in Verbindung, und aus ihnen fließt Heil oder Unheil auf die Praxis herab; aber wer da, wo noch keine Wissenschaft existirt, wo vielmehr noch Alles in Frage steht und sich die einzelnen Disciplinen erst mittelst Eintheilung nebeneinander stellen sollen, schon das Sitten-

gesetz als oberste Norm zum Richtscheit nehmen will, dem mag es an gutem Willen nicht gebrechen, aber, was hier Noth thut, das übersieht er grade, daß nämlich alle Praxis auf der vorangehenden Theorie fuße und dadurch erst realiter möglich werde. Aber auch selbst abgesehen von diesem Umstande, wodurch des Verf. Grundsatz schon eine reale Unmöglichkeit wird, was folgt denn Gutes und Brauchbares aus der Sittlichkeits-Rücksicht für die Bearbeitung der Wissenschaften? Das ist und bleibt mir ein Räthsel, und wird wohl jedem so sein, der nur zu unterscheiden vermag. Denn an der Stelle, wo wir hier noch stehen, und darauf ist ja doch der Grundsatz zu beziehen, hier fragt es sich nach einem Gesetze, nachdem man 1. die einzelnen Wissenschaften aus dem gesammten Wissen nebeneinanderstelle, und 2. jede für sich dann abhandle und darstelle. Was soll nun aber bei der Zerlegung der Wissenschaften in einzelne „die Sittlichkeit thun?“ Kann ein sittliches Subject anders als ein unsittliches hier zu Werke gehen? Ist denn das Ganze vom Willen auch nur etwas abhängig, oder liegt nicht alles in rerum natura und objectiv bestimmt gegeben, und handelt das Subject anders als es handeln muß durch eben diese Natur der Wissenschaft genöthigt? Kann speciell ein unsittlicher Mensch aus der Mathematik etwas anders machen als ein sittlicher? Ich sehe nicht, wo und wie unser Verf. hier wieder mit seinen Vorschriften durchsetzen könne. Dasselbe gilt bei der Bearbeitung der einzelnen Wissenschaften selbst: auch hier thut die Sittlichkeit des Subjectes nichts; und ein unsittliches Subject kann ebensowohl eine tüchtige allseitig begründete Wissenschaft liefern, als die Teufel in der Hölle nach dem Apostel noch der Wahrheit gemäß glauben können und müssen. Sind aber erst die Köpfe einmal wissenschaftlich illuminirt und befestigt, dann, und nur dann, wird auch die Predigt der Moral festen Fuß fassen und den Willen zur Realisirung der erkannten Wahrheit bestimmen helfen. Das Alles auf einmal ist

aber einer Zeit, wie die unsrige ist, am wenigsten mehr zuträglich. In dieser Zeit ist die Wissenschaft bis dahin vorgedrungen, wo die einzelnen Hauptrichtungen unsers psychologischen Lebens isolirt nebeneinander abgehandelt werden wollen, all und jedes muß sich einzeln und in seiner eigensten Bedeutung vor das Tribunal des Geistes stellen: und da ist es denn die Aufgabe des Zeitgeistes, dieses alles auch in der natürlichen Reihenfolge zu deduciren und zu bewähren. Kurz: die alte penible Gewissenhaftigkeit des practischen Lebens ist dermalen vorerst aus dem Gewissen in das Wissen umgeschlagen und von da muß sie abermals an den werkthätigen Willen zurückgeführt werden. Wer aber heute noch alles mit der Moral und der vollen Praxis beginnen will, der ist aus seiner Rolle gefallen und hat sich mit wenig Erfolg in der Wirthschaft des Zeitgeistes umgesehen. Daß endlich des Verf. Grundsatz im Grunde doch nur eine Warnung sein könne, nicht aber auch Regeln enthalte, *wie man denn nun anzugreifen habe*, sieht schon Jeder von selbst auch.

Wie Rec. sich nicht mit den Vorschriften zur Ausarbeitung der Wissenschaften des Verf. zurechtfinden kann, so behagen ihm auch die Resultate nicht, nach denen sich das Lehrbuch, als dargestellte Wissenschaft, beurtheilen lassen soll. Wie seltsam z. B. ist nicht die Zumuthung an den Lehrbücher-Schriftsteller, welche uns entgegentritt in dem

§. 407. „Ein zweckmäßiges Lehrbuch muß so eingerichtet „werden, daß auch dessen etwaige Fehler dem Leser *nicht* „*den mindesten Schaden* verursachen." — Aber, muß sich der Verf. kurz und gut fragen lassen, wie soll das denn geschehen? Wie soll es denn der Schriftsteller anfangen, daß die Fehler und Nullitäten seines Buches dem Leser nicht schaden, „*nicht den mindesten Schaden verursachen*?" In philosophischen und logischen Dingen hat freilich Jeder den Maaßstab an sich selbst, und Fehlgriffe können da noch wohl entdeckt und unschädlich ge-

macht werden. Wie wenn uns z. B. ein Schriftsteller zumuthen wollte, „dreieckige Kreise, rothes Blau" u. dgl. Raritäten zu denken: da würde gleich die angestammte Denkkraft des Lesers schon Rath zu schaffen wissen, und den Schriftsteller a priori zurechtweisen. Wenn dagegen ein anderer sich auf historischem Boden befindet und uns etwas aus fernen Landen erzählt, und dabei selbst einmal bona fide eine derbe Lüge auftischt: wie sollen wir die Sache nun unschädlich machen, da wir nicht mit eignen Sinnen an Ort und Stelle gewesen? Aber der Schriftsteller soll, wie der Verf. sagt, sein Buch so einrichten, daß „etwaige Fehler dem Leser nicht den mindesten Schaden verursachen." Wie possirlich! Und wie unmöglich zugleich! Oder sieht unser Verf. nicht, wie seine Anweisungen für den Schriftsteller nicht Hand und nicht Fuß haben? Entweder nämlich kennt der Schriftsteller die Fehler seines Buches, und dann wird er als ein gewissenhafter Schriftsteller sie verbessern, und das Lehrbuch ist unschädlich; oder aber er kennt die Fehler nicht, und dann kann er doch auch sein Lehrbuch nicht, ohne, Gott weiß, welchen Schaden anzurichten, in die Welt gehen lassen. Dies ist, meine ich, wohl sehr natürlich und der ganze §. unsers Verf. will dagegen nichts verfangen. Der Schluß dieses §. ist aber dieser. „Dies also zu leisten, dafür zu sorgen, daß er selbst dort, wo er etwa irret, den möglich geringsten Schaden verursache, ist eine Pflicht, die jedem Verfasser eines Lehrbuches obliegt." — So viel über des Verf. Lehrbuch und dessen Ausarbeitung; jetzt zu dem Folgenden. —

Das zweite Hauptstück hat die Regeln vorzutragen, nach welchen „das gesammte Gebiet der Wahrheit in einzelne Wissenschaften zerlegt und zugleich beurtheilt werden kann, ob eine Wissenschaft, deren Begriff man uns vorlegt, zweckmäßig sei." Hiernach ist nun der obige Grundsatz, wornach die Sittlichkeit obenan stehen sollte, entweder ganz vergessen, oder doch dessen Anwendbarkeit

als eine Unmöglichkeit anerkannt. Und so ist es denn auch wirklich, wie die Sache in diesem Hauptstücke beweiset. Hier nämlich fällt unser Verf. auf die sonst gewöhnliche Eintheilung der Wissenschaften in solche a priori und a posteriori, und das ist ja ein rein theoretischer Standpunct, der ohne Rücksicht auf die Sittlichkeit in rerum natura gegeben ist. Unser Verf. kennt also diese Eintheilung an nach der Beschaffenheit der Quelle unserer Erkenntnisse? Wir wissen, daß unser Verf. da, wo die Andern Ja sagen, schnurstracks Nein entgegnet, und zwar bloß, damit er immer etwas Neues sage, sei auch sein Fehlgriff noch so handgreiflich. So auch hier wieder, Er sagt S. 56:

§. 415. „Es ist kein hinreichender Grund, Wahrheiten zu trennen, bloß, weil sie einen sehr großen Unterschied, namentlich eine ganz andere Erkenntnißquelle haben.“ . . . Insonderheit ist der „bloße Umstand, daß gewisse Wahrheiten eine ganz unterschiedene Erkenntnißquelle haben, daß z. B. die „eine aus reinen Begriffswahrheiten (a priori) die andere nur aus Erfahrung erkannt wird, meines Erachtens noch kein hinreichender Grund, sie jederzeit in „verschiedene Wissenschaften zu zerlegen.“ Die so ganz und ungesucht richtige Ansicht unserer Zeit, wonach die Wissenschaften sich nach Beschaffenheit ihrer Quelle in empirische und apriorische theilen, wird also auch wieder in der neuen Logik, wie alles übrige, abgethan und beseitigt. Die Liebe zum Durcheinander einerseits und die zu Neuheiten anderseits erklärt auch hier, was zu erklären ist. Es ist überflüssig, über diese so anerkannte richtige Ansicht der andern Denker noch ein Wort zu verlieren. Aber wornach bestimmt dann nun unser Verf., ob eine Wissenschaft existire und mit welchen Qualitäten sie da sei. Dies ist eben so neu zu lesen:

§. 410. „Für eine Wahrheit, die sich durch „Schrift nicht beibringen läßt, braucht es auch

„keine **Wissenschaft**, welcher sie angehört, zu ge„ben. Daß es nämlich auch Wahrheiten gebe, und mitunter „sehr nützliche Wahrheiten, die sich durch Schrift nicht ein„mal mittheilen lassen, weil die Vorstellungen, aus denen „sie bestehen, durch bloße schriftliche Zeichen nicht beige„bracht werden können, wird Niemand in Abrede stellen." — Halten wir dieses wieder zusammen mit dem Obigen, wornach sich die Wissenschaften des Verf. im papiernen Lehrbuche verkörpern, so sehen wir abermals auch, wie sich diese so grundfalsche Ansicht in demselben Kopfe einbürgern konnte. Das ist Alles nach demselben Schnitte. Welches aber ist das wahre Verhältniß des Gedankens in des Menschen Geist zu dem Ausgesprochenen und dem gedruckten Lehrbuche in der Hand des Verfassers? Hier sind zwei Wege möglich: Entweder nämlich ist das Lehrbuch das primum agens und der Geist denkt nur und spricht aus, was gedruckt und geheftet ist; oder umgekehrt, der Gedanke geht causaliter voran, und was der Mensch gedacht hat, das setzt er auch schwarz auf Weiß nach Außen. Die letztere Methode ist die der gewöhnlichen Menschen, und so werden diese dem Verf., der augenfällig an der erstern hält, auch in diesem Puncte, wie überall, widersprechen müssen. Kurz: wir denken erst, und haben wir gedacht, so sprechen wir es aus, und finden wir noch kein Wort in der Sprache vorräthig, so waren wir in dem Gedanken ein **productives Genie**, d. h. so haben wir einen durchaus neuen Gedanken gedacht und bewährt. Wo bleiben wir nun aber mit diesem originellen Gedanken, den wir nicht aussprechen können? Nach Lehre der neuen Logik müssen wir ihn wieder verschlucken und ungenutzt bei uns halten, und es braucht keine Wissenschaft zu geben, der seine Wahrheit angehört; wir Andere aber machen es wieder anders, indem wir im Nothfalle ein Wort bilden und das subjectiv Gedachte auch allemal neu objectiv nach Außen setzen. Aut enim nova sunt rerum novarum facienda nomina, aut ex aliis transferenda,

sagt schon der alte Cicero als Anfänger in der alten Philosophie. Am wenigsten aber darf sich ein Deutscher so kopfhängerisch benehmen, und seiner so bildsamen Muttersprache diesen Schimpf anthun wollen.

Aber man sehe auch wieder, wie komisch die Consequenzen sich aus dieser Ansicht des Verf. herausstellen. Müßte man doch, wenn anders der Gedanke allemal an das bestehende Wort angewiesen wäre, und wo sich kein Wort finde, der Gedanke in keine Wissenschaft aufzunehmen wäre, müßte man ja dann annehmen, die Menschheit habe nach Adam entweder keine einzige neue Wahrheit mehr gefunden, oder Adam habe schon das alles schriftlich und mündlich gehabt, was wir heute besitzen? Dagegen bezeugt aber die Geschichte, daß sich die Sprachen überall nach dem Denken gerichtet haben, und wie letzteres frei und selbstständig sich gestaltete, so auch jene lebendig und flexibel sich anschlossen. Man denke nur an die Sprache des Orientes und der Juden, im Unterschiede von den Griechen und Römern, und die Veränderungen der deutschen Sprache halten ja auch mit der deutschen Wissenschaft, und besonders seit Kant, gleichen Schritt. Die Behauptung unsers Verf. aber, daß für irgend eine Wahrheit einmal kein Ausdruck gefunden werden könne, ist eine des Philosophen unwürdige Behauptung, und hat sich in all den Jahrtausenden der Menschengeschichte noch nicht realisirt. Das Criterium also unsers Verf., wornach eine Wissenschaft oder ein Theil derselben aufgegeben werden müsse, weil sie sich nicht sprachlich mittheilen lasse, fällt als ein leichtfertiges bei Seite.

Eben so wenig will uns ein anderes Criterium behagen, welches die neue Logik zu demselben Zwecke aufführt. Es findet sich dieses in dem:

§. 412. „Nicht ein zu kleiner, wohl aber ein zu großer „Umfang kann ein hinreichender Grund zur Verwerfung „einer Wissenschaft werden.“ Dieser „zu große Umfang“ wird dann durch Folgendes genauer erklärt. „Wenn der

Umfang einer Wissenschaft zu groß, namentlich so groß ist, daß sie der Wahrheiten mehre in sich schließt, als das Erkenntnißvermögen eines einzelnen Menschen zu fassen vermag: so zieht dieß den äußerst wichtigen Schaden nach sich, daß von der Erlernung einer solchen Wissenschaft Jeder abgeschreckt wird." In dem Falle also wird man die zu große Wissenschaft „verwerfen" müssen! O die zu große Philosophie! Da haben wir zum Exempel die Geographie, da haben wir die Geschichte, in denen noch Niemand zu Ende gekommen, noch Niemand hat das bereits ins Reine Gebrachte sich ganz zu eigen gemacht; und dennoch hat man die tolle Idee noch nicht gehegt, die zwei Wissenschaften seien zu groß, und darum zu „verwerfen!" Und wenn die Menschen fortfahren geschichtlich fortzuleben und Andere fortfahren, neue Länder zu entdecken, so ist nicht abzusehen, wo es mit diesen Wissenschaften stehen bleiben werde; aber bestehen werden sie gewiß, und Niemand wird sich abschrecken lassen, wenigstens das sich anzueignen, was er vermag und bedarf. Derlei Pargraphos gibt aber der Verf. in diesem zweiten Hauptstücke noch viele zum Besten, wodurch gezeigt werden soll, unter welchen Bedingungen eine Wissenschaft eine solche sei, und unter welchcn nicht. Wir aber haben an den vorstehenden Proben schon genug. —

Das dritte Hauptstück gibt die Regeln an, nach denen sich bestimmen läßt, „ob eine gewisse Klasse von Lesern für welche wir ein Lehrbuch bestimmen wollen, zweckmäßig gewählt sei, oder nicht." Dieses Hauptstück umfaßt nur sieben Seiten, sie bieten nichts Merkwürdiges, und so gehen wir weiter. —

Das vierte Hauptstück ist dagegen unverhältnißmäßig groß, es umfaßt dreihundert Seiten, und „fragt nach den Sätzen, die eine Aufnahme in unser Lehrbuch verdienen, und wie wir einen jeden derselben einrichten sollen." Hierüber gibt der Verf. insbesondere folgenden Erlaß. „Aus dem Umfange aller in das Gebiet unserer

Wissenschaft gehörigen und uns bekannten Wahrheiten sind nur eben diejenigen herauszuheben, die eine hinlängliche Merkwürdigkeit haben. In dieser Redensart muß man jedoch das Merken nicht auf die Leser des Buchs beziehen, d. h. nicht so verstehen, als ob nur eine solche Wahrheit verdiente aufgestellt zu werden, welche verdienet, daß sie der Leser merke, d. h. in sein Gedächtniß auffasse. Denn nicht eben von allen Wahrheiten, die wir in unser Buch aufnehmen, nicht einmal von allen, die wir als wesentliche darin aufstellen, sind wir sofort berechtigt, zu fordern, daß sie der Leser seinem Gedächtnisse einprägen soll: sondern es können auch Lehren aufgestellt werden, damit der Leser sie nur ein oder einige Mal betrachte" (aber gleich wieder vergesse!) „ja wohl auch vor der Hand nur überschlage, und erst, wenn der Fall einer Anwendung eintritt, benutze" (S. 104 ff.). Ueber den wässrigen Gehalt dieses Passus wolle der Leser selbst aburtheilen; Zeit- und Orts-Umstände nöthigen uns, weiter zu gehen, und zu sehen, was das Criterium der Merkwürdigkeit denn sonst noch gestattet in das Lehrbuch aufzunehmen.

S. 134 fragt unser Verf., „ob wir auch Meinungen unserer Leser, die wir für irrig halten, als Hülfssätze anwenden dürfen?" und gibt diese Antwort: „Ich erwiedere, daß dies durchaus nie auf eine solche Weise geschehen dürfe, bei der wir uns selbst zu jener Meinung bekennen, d. h. sie für die unsrige ausgeben würden. Denn so begingen wir ja eine Lüge, die allzeit unerlaubt ist." Rec. ist auch nicht dafür, daß man in einem Lehrbuche lügen dürfe; halte aber doch auch an der Meinung, daß diese Rücksicht nicht unmittelbar als Motiv in Betracht kommen könne, da, wo es sich schlechthin um theoretische Wahrheit handle, wie hier: Dies ist indeß eine Anwendung des eben von unserm Verf. an die Spitze gesetzten Grundsatzes der Sittlichkeit und kann uns hier nicht befremden.

Dieses vierte Hauptstück behandelt nun außer diesem

eine so große Zahl von Geringfügigkeiten und winzigen Kleinigkeiten, daß man sich unmöglich dazu verstehen kann, der neuen Logik auch nur in etwa speciell nachzugehen. Da kommen lange und viele §§. zur Sprache, die so leer und windig da liegen, und wieder andere, in welchen Dinge tractirt werden, die sich mehr als von selbst verstehen, daß, wenn man sich nicht mitunter einmal wieder an den Titel erinnert, es Niemanden mehr einfallen könnte, daß er sich in einer Logik befinden soll. Von der Darlegung all dieser Dingerchen wird auch der Leser nun wohl dispensiren, und dies mit allem Vergnügen, wenn ich ihm erst nur Eine Probe statt aller werde vorgetragen haben. Es sei der §. 480 und der §. 696.

„Noch einige unser Buch als Waare betreffende Angaben."

„Da Bücher bekanntlich auch eine Waare sind, und „auch in dieser Eigenschaft, nämlich in Hinsicht auf die „Correctheit ihres Druckes, u. dgl. einen bald größern „bald geringern Werth haben können, welchen den Käu„fern oft schon der bloße Name des Verlegers zum „Theile verbürgen kann, da es bestimmte Orte gibt, an „welchen sie zu bestimmten Preisen zu haben sind u. s. w., „so dürfte es zweckmäßig sein, auch über alle diese Um„stände im Buche selbst einige Auskunft zu geben; und „also z. B. den Druckort, den Namen des Verlegers, den „Preis u. m. A. zu bemerken." — Diese Worte bilden einen eignen §. in der neuen Logik. Aber damit noch nicht zufrieden, damit der Leser ja alles „merke," was auf den Titel gehöre, folgt tiefer unten noch ein §. 696 desselben Inhaltes, und da wird denn das Gesagte nun dreimal ausführlicher wiedergesagt. Unter andern auch noch dieses:

„Schriftliche Darstellung des Titels."

„Hieher gehört denn erstlich der Name des Buches, „wenn anders nicht besondere Umstände verbieten, diesen „gleich an die Stirne zu setzen (?) . . . . Sodann der

„Name des Verfassers, wenn er genannt werden darf, „ingleichen die Namen gewisser anderer Personen, die ei„nen vorzüglichen Antheil an der Hervorbringung des „Buchs genommen, wie Uebersetzer, Herausgeber, Verle„ger, Drucker u. A. Ferner die Bemerkung, ob es in „der ersten oder wie vielten Auflage eben jetzt erscheine, „ob in ganz unveränderter oder verbesserter Gestalt; fer„ner die Jahreszahl seiner Erscheinung in der vorliegen„den Auflage; wie auch der Ort, wo es zu haben, der „Verkaufspreis desselben und mehres Aehnliche. Erübrigt „noch Raum (und man weiß die meisten der genannten „Angaben so kurz zu fassen, daß sie sehr wenig Raum „wegnehmen): so ist es gewiß ein glücklicher Gedanke, „diesen oder die Kehrseite des Blattes zu einem sogenann„ten Motto, d. h. zur Anführung eines sinnreichen Spru„ches zu benutzen, welcher den Geist, in dem wir gear„beitet haben, oder sonst eine andere bemerkenswerthe Ei„genheit des Buches andeutet .... Bei so vielen schick„lichen und klug ausgedachten Einrichtungen, die man den „Titeln in unsern Tagen zu geben versteht, sind nur „jene geschmacklosen Formen, die man, ich glaube, den „alten Gothen abborgt, um manchen ehrlichen Mann in „die Nothwendigkeit zu versetzen, daß er in seinen alten „Tagen noch einmal lesen lerne, eine Erfindung, die ich „nicht lobpreisen mag." — So viel aus dem reichhaltigen Stoffe dieses Hauptstückes zur einmaligen Ansicht: sollte dem Leser bei dieser durch und durch gelehrten Ausführlichkeit noch Geduld erübrigen, so findet er des Aehnlichen hier in vielen §§. noch vorräthig. Daß aber unser Verf. alles dieses mit einer Miene von Ernst und Gewichtigkeit betrachtet wissen wolle, das sagt er ganz ausdrücklich in dem folgenden §. 697, aus dem wir, da er zur Rechtfertigung dienen soll, noch Etwas aufführen müssen.

§. 697. „Die gewöhnlichsten Fehler der schriftlichen Darstellung in Lehrbüchern."

Da heißt es so: „Breite und Weitschweifigkeit ist wohl noch einer der verzeihlichsten Fehler, die bei der schriftlichen Darstellung in einem Lehrbuche begangen werden können, doch immer wichtig genug, um sich in Acht vor ihm zu nehmen. Man kann uns aber nur dann beschuldigen, in diesen Fehler verfallen zu sein, wenn das, was wir sagen, auch mit wenigen Worten ganz so verständlich, belehrend, für das Gedächtniß der Leser behaltlich und auch ihnen angenehm dargestellt werden konnte." Den Punkt des „Angenehmen" lassen wir dahin gestellt sein; aber Breite und Weitschweifigkeit ist doch offenbar auch dann da, wenn a) Dinge tractirt werden, die mit der Wissenschaft ganz und gar nichts gemein haben, sondern vielmehr nur in die Handwerksstube gehören, als da sind z. B. in der neuen Logik „die gothischen Typen der Steindruckerei und Schnellpresserei, die Papiermühle" u. dgl. materielle Qualitäten, die an dem handgreiflichen Lehrbuche mitarbeiten sollen; und wenn b) all' diese Rücksichten, und ähnliche andere dazu, zu wiederholten Malen wiedergekaut und einmal ausführlicher noch als das erstemal durchgemacht werden. Was hat denn die Wissenschaft von all' diesen „Weitschweifigkeiten" für einen Gewinn, und das „Gedächtniß der Leser," wenn diesem anders damit gedient sein sollte, kann es sich denn nicht an der einmaligen Erscheinung schon vollauf anfüllen und sättigen? Es ist ein trifftiges Gesetz für alle Schriftstellerei, daß der Verf. nicht alles das haarklein sage, was er weiß, sondern auch der Selbstständigkeit des Lesers einiges zu denken übrig lasse, und daher diesem vielfach nur andeutende Winke zu geben sich begnüge; unser Verf. dagegen scheint sich seine Leser noch in der tiefsten Unbeholfenheit gedacht zu haben, und erinnert mit seiner peniblen Ausführlichkeit in einem fort nur an jenen weiland bekannten

Prof. in M., der auch seinen Zuhörern vorlas und allgelegentlich bemerkte und wiederbemerkte: „meine Herrn, machen sie hier gefälligst ein parvum Kommachen.“ Aber das parvum Kommachen und die Bewegungen unsers intelligenten Zeitgeistes! Und unser Verf. der neuen Logik! — *). —

Das fünfte Hauptstück gibt Anleitung, „wie der ganze Inbegriff der Sätze, die in ein Lehrbuch gehören, unter verschiedene Abtheilungen gebracht werden können.“ Ueber des Verf. Abtheilungstheorie nur Eine Probe. Es heißt S. 395: „Obgleich der Zweck, sich einer Abtheilung zu einem Ruhepuncte zu bedienen, gar nicht der vornehmste sein mag, so wird doch Ausruhen meistens das Erste sein, was sich die Leser, wenn sie mit einer in unserm Buche gemachten Abtheilung zu Ende gekommen sind, erlauben.“ Es ist aber wieder die nach äußern Umständen genommene Abtheilungsmethode nicht die einzige, der unser Verf. folgt; es kommen der Rücksichten, nach denen Abtheilungen gemacht werden sollen, in diesem Hauptstücke noch sehr viele vor, so daß man, aus Mangel an einer allseitig durchgreifenden, weil die Objectivität des Stoffes einzig befragenden Eintheilung am Ende wieder nicht weiß, woran zu halten sei. Dagegen lehrt die alte Logik, man solle vorerst sich das allumfassende Problem in seiner allgemeinsten Ganzheit vorführen, in diesem Begriffe dann die sich zunächst darbietenden weniger allgemeinen Rücksichten herausheben, diese Theilbegriffe ferner wieder in derselben Weise

*) Es steht S. 302 im vierten Hauptstücke diese Note: „Mit Vergnügen bemerke ich, daß auch der sel. Hermes (posit. Einleit. §. 7.) dieselbe Ansicht von der Nothwendigkeit einer Unterscheidung der Gegengründe von — andern(!) Einwürfen hatte. Anders faßt diesen Unterschied Hr. Esser L. S. 257. auf.“ Abermals ein grobes Mißverstehen dessen, was Hermes gesagt hat! Das einzige Wort „andern“ zeigt zur Genüge, wie der Verf. sich selbst nicht versteht, wenn er Andere verstehen will. Oder hat Hermes wirklich die Gegengründe nur, wie ihm hier angedichtet wird, als eine species der „andern Einwürfe“ angesehen? Und daß Esser anders gelehrt, ist auch nicht wahr, wie Jeder lesen kann.

zerlegen, und in dem Geschäfte fortfahren, bis sich das obenanstehende Hauptbroblem in die inliegenden speciellen und speciellern untergeordneten Probleme zerlegt haben. In dieser sich gleichsam pragmatisch auseinanderstellenden Methode seien dann auch die Einzelfragen zu lösen und die gelöseten nach und nebeneinander zu stellen. So erhalte das Ganze die oben bedachte Vollständigkeit und die ihr von Natur zusagende Anordnung, d. h. Eintheilung, auf eine ungesuchte und ungekünstelte Weise. Diese Abtheilungsmethode sei daher die allein richtige, weil durch den wissenschaftlichen Stoff gegebene, und da möge sich der Leser, wenn er des Lesens müde geworden, nach den einzelnen objectiven Sachabschnitten auch seinen subjectiven Ruhepunct wählen. Die Abschnitte aber auch nur in der entferntesten Weise nach den individuellen Ansprüchen des Ausruhens zu wählen, kann nur die neue Logik wieder einführen wollen, die, Principien- und Gesetz-los, das Element der Willkühr als das ihrige ausgibt. —

Das sechste Hauptstück gibt Anweisung, „wie die einzelnen Sätze in einem Lehrbuche in die ihr zusagende Ordnung gebracht werden müssen.“ Rec. hat sich über diese Ordnung, und die Weise, wie sie ungekünstelt und nothwendig herbeigeführt werden kann, so eben ausgesprochen, und bezieht sich auf das Gesagte. Davon findet sich aber auch hier bei unserm Verf. wieder nichts; seine Anordnung des Enzelnen ist eine höchst willkührliche, und es ist nicht zu sehen, warum gerade die von ihm proponirte Reihenfolge, und keine andere, die beste sei. Am wenigsten hat unser Verf. dem characteristischen Geschäfte des Eintheilens Recht wiederfahren lassen, welches (Eintheilen) wenn es in der obigen Weise geschieht, die Ordnung schon von selbst hervorbringt. Die Ordnung ist nichts, als das Resultat der Eintheilung selbst, denn die einzelnen Glieder, Abschnitte, Hauptstücke . . . der Eintheilung fließen nach den Lehren der alten Logik in pragmatischem Gefüge aus dem obersten Grundsatze der

gesammten Wissenschaft, und erhalten dadurch zugleich ihre Realität. Dagegen heißt es in der neuen Logik aber wieder so S. 482: „Auch Sätze, die wir für objective Grundsätze unserer Wissenschaft, also für Wahrheiten erklären, aus welchen ihre Lehren, alle oder ein beträchtlicher Theil, objectiv abfolgen, auch diese müssen wir so frühzeitig, als wir es nur vermögen, aufstellen und beweisen. Denn sind sie auch nicht der Art, daß wir uns ihrer zur wirklichen Ableitung der einzelnen Lehren bedienen können, so wird ihre Kenntniß doch immer ein eignes Licht über diese Lehren verbreiten, und bei der Nachweisung des objectiven Zusammenhanges zwischen denselben gute Dienste leisten." Wie dies nun geschehen könne, das ist Rec. ein Räthsel, und der Verf. möchte selbst auch wohl in Verlegenheit gerathen, wenn er sich über das eben Gesagte speciell erklären müßte. Denn wenn die Grundsätze, wie es heißt, nicht der Art sind, „daß wir uns ihrer zur wirklichen Ableitung der einzelnen Lehren bedienen können," wie kann dann deren Kenntniß doch noch „ein eignes Licht über diese Lehren verbreiten"? Daß die Lehren nicht materialiter aus dem Grundsatze folgen und deducirt werden, ist ja gerade zu gesagt, wogegen es aber doch heißt, der Grundsatz sei ein „objectiver!" Soll der Grundsatz aber Licht über das Einzelne verbreiten, so muß er doch, wenn er zugleich ein „objectiver" sein soll, diese Lehren in abstracto umfassen, und als solche aus sich herausgeben? Nur dann auch kann er Licht über die Wahrheit und den innern Zusammenhange derselben geben; ein Satz aber, der von Außen adoptirt worden, und zudem sich materialiter isolirte, ist und bleibt eine Sonnenfinsterniß für den speciellen Inhalt des Wissens.

Der Verf. fährt fort: „Wohl gibt es aber auch Fälle, wo es unmöglich wird, die Wahrheit unsers Grundsatzes anders, als eben nur aus Voraussetzung einer oder mehrer der wesentlichen Lehren, unserer Wissenschaft selbst zu er-

weisen; indem wir den Grund erst aus seinen Folgen, die Ursache erst aus ihren Wirkungen erkennen.“ Welche Verwechselung der heterogensten Dinge! Der Grundsatz ist der Grund, und die einzelnen Lehren sind seine Folgen! Wohl wahr, weil er Grundsatz ist, wie das Wort sagt; aber was hat denn diese Begründung, wenn sie eine ist, mit dem Causalitätsgesetze gemein? Bringt denn der Grundsatz im eigentlichsten Sinne die Einzelsätze causaliter hervor? Oder ist dies nicht bloß nur so eine Redefigur? Da haben wir abermals die Philosophie unsers Verf., die sich in Wortklaubereien herumdreht, statt psychologische Data aufzuführen. Es heißt ferner zum Schlusse: „In einem solchen Falle schicke man also einen Theil der Lehren, so viele zur Ableitung dieses obersten Grundsatzes nothwendig sind, voraus; und nun erst folge die Aufstellung dieses Satzes und der Vortrag der übrigen Lehren. So muß es mit dem Grundsatze von der Anziehung in der Astronomie geschehen.“ Hierüber haben wir nichts mehr nachzusagen. Die falsche Application des Grundsatzes der Anziehung bringt auch nicht in Verlegenheit, denn dieser Satz gehört ja doch nicht ursprünglich speciell als Grundsatz in die Astronomie, sondern in die Physik überhaupt, und da hat er schon seine Allgemeingültigkeit, ehe die Astronomie ihn besonders für sich in Anspruch nimmt. Und dann wird er in der Astronomie nur in Anwendung gebracht, nicht aber erst aus den einzelnen Erscheinungen bewiesen. —

Das siebente Hauptstück bringt wieder ein Etwas zur Sprache, das an Geringfügigkeit seines Gleichen sucht. Da wird eine Anweisung gegeben, „welcher schriftlichen Zeichen sich der Lehrbuchs-Schriftsteller bedienen soll, und welcher er noch besonders dem Leser zu seinem eigenen Gebrauche empfehlen“ möge. Diese Anweisung über den Gebrauch der Zeichen umfaßt an die hundert Seiten. Ueber dieses Thema ist unter anderm auch dieses zu lesen S. 507: „Was nun besonders die mündlichen Zeichen

betrifft, so ist es a) wenigstens für unsere jetzige Zeit und bei Völkern, die auf Bildung Anspruch machen, eine fast unerläßliche Bedingung, daß wir kein Wort in Vorschlag bringen, welches wir selbst für durchaus willkührlich z. B. für ein ganz neu Geschaffenes ausgeben müßten, ingleichen b) (hört!) keines, das aus der Sprache eines Volkes entlehnt ist, von welchem die Leser etwas in dieser Art zu lernen , zu einer — Schande sich anrechnen würden." Was aber, was für ein aufgeklärtes Lesepublicum denkt sich denn der Verf. um seine neue Logik herum? Ein solches, das es sich „zu einer Schande anrechnen" kann, von irgend einem Volke der Erde, und wären es auch die Eskimos oder die Hottentoten, etwas gelernt zu haben?! Wahrlich, eine solche philosophische Aufklärung steht noch sehr weit von „unserer Zeit, die auf Bildung Anspruch macht," entfernt.

Es heißt über diese Zeichenwahl im Buche S. 509 ferner so: „Wir dürfen nie zu berechnen vergessen, wie groß der Aufwand an Zeit und Mühe sei, den wir den Lehrern und wohl noch andern Personen verursachen, wenn sie sich die Zeichen und Bedeutungen, die wir in Vorschlag bringen, wirklich aneignen sollen. Um dieses gehörig zu berechnen, müssen wir nicht nur erwägen, wie viele dieser Personen sich eine andere Bezeichnungsart vielleicht schon angewöhnt haben, sondern auch das beherzigen, daß es überhaupt ungleich mehr Zeit und Mühe kostet, sich gewisse Zeichen so eigen zu machen, daß man sich ihrer selbst zu bedienen vermöge, als dazu nöthig ist, nur einen Andern, der sie gebraucht, zu verstehen . . . . Doch wozu solcher Inhaltslosigkeiten noch mehr anführen. Man könnte zu dem Gedanken sich verleiten lassen, der Verf. hätte damit eine methodische Anweisung ertheilen wollen, wie man den Leser nach seinen anstrengenden Tagsstudien abspannen und aus dem Zustande einer überhand nehmenden Gedankenlosigkeit endlich in Schlaf bringen könne. Das Mittel scheint seine Wirkung nicht ver-

fehlen zu können. So geht es hier nun aber wieder viele §§. durch über die Zeichen im Buche. Aber was soll ein Rec. zu diesem Tractätlein sagen? Soll er alles dieses wirklich und einzeln in Prüfung ziehen? Dies thue wer es kann; unser einer legt dieses Hauptstück bei Seite und empfiehlt dem, der noch Neugierde genug besitzt, die Lesung der §§. 742. 644. 645. 650. 675. 695. 696, und die Lust am Lesen wird schon abgekühlt sein.

Das erste Hauptstück gibt Unterricht, wie sich der Verf., als solcher, gegenüber seiner schriftstellerischen Production zu verhalten habe. Dieses Verhalten ist sehr komisch zusammengefolgert, und läßt einen Blick in die wissenschaftliche Werkstätte unsers Verf. werfen, der auf ein nicht eben nettes Object fällt. Hören wir, wie sich der neue Logiker erklärt. Es heißt S. 614: „Gerade so, wie schon der bloße Einfluß, ein Buch zu schreiben, nur dann erst eintreten darf, wenn wir uns sagen können, daß wir nichts Nöthigeres darüber versäumen, und nichts Gemeinnützigeres statt dessen thun können: so gilt dies auch von der Zeit, die wir auf Besserung und Vervollkommnung des schon Geschriebenen anwenden. Wir dürfen demnach, ja wir sollen dasselbe aus der Hand legen, sobald wir ahnen, der Zuwachs an Vollkommenheit, den es durch unsere fernere Bearbeitung erhalten könnte, wiege nicht mehr den Nutzen auf, den wir durch irgend eine andere Beschäftigung zu stiften fähig wären. Nicht vom Ueberdrusse also, es wäre denn ein solcher, den du auf kurze Zeit nicht zu überwinden vermöchtest(!), noch weniger von bloßer Trägheit laß dich die bessernde Hand von deinem Buche abzuziehen bestimmen, sondern dies müsse lediglich durch die Erwägung geschehen, daß eine andere, der Menschheit nützlichere Arbeit da ist, die deine Kräfte erheischt, und bei der Ungewißheit der menschlichen Lebensdauer keinen längern Aufschub verstattet. So die neue Logik, nachdem sie S. 600. ff. dasselbe schon einmal gesagt hatte. Uns

aber will es bedünken, diese Vorschriften für den Schriftsteller seien doch etwas zu beschränkt und kleingeistig zusammengebracht. Die da in Ueberlegung gezogenen Beziehungen nach Außen können wir so wenig mit in Anschlag bringen, daß sie für den Mann vom Fache bei seiner Arbeit gar nicht dasein dürfen. Zieht doch der Verf. den idealen Stand des wissenschaftlichen Schriftstellers so tief wieder in den Bereich des Bedürfnisses herab, daß er mit seiner Aufgabe auf gleicher Stufe mit den Verhältnissen des Handwerkers erscheint. Daß das Leben, wie es nun einmal gelebt wird, den Menschen in all und jeder Sphäre in Anspruch nimmt, ist freilich wahr genug; allein, wer sich einmal berufsweise den Musen geweiht, der müsse, glauben wir, „jede andere Beschäftigung, wodurch er Nutzen stiften kann," insofern nicht mehr als die seinige ansehen, als die Vollendung der betreffenden Wissenschaft dadurch zurückbleiben würde. Dies scheint auch Archimedes bei der Belagerung von Syrakus gedacht zu haben, wenngleich eine so extraordinäre Ausnahme die aufgestellte Regel noch nicht aufheben würde. Was aber endlich gar den Beisatz des Verf. betrifft: „nicht durch Ueberdruß und Trägheit die bessernde Hand von der Ausarbeitung abziehen zu lassen, so scheint uns der der Sache so unwürdig und unmöglich zu sein, als die unnatürliche Abneigung einer Mutter wider ihr eigenes Kind, und verdient keine Rücksicht.

So engherzig sich der Verf. über die äußern Verhältnisse des Schriftstellers ausgesprochen, so hat er doch die richtige Ansicht von dessen Gemüthsverfassung und den ihm nothwendigen Absichten, und ich kann nicht umhin, hierin unserm Verf. vollauf beizustimmen. Es heißt in dieser Beziehung S. 618. „Ein Fehler, der sich gerade der bessern Köpfe in der gelehrten Welt am Leichtesten bemächtigt, ist eitles Streben nach Originalität. Wer einige Kräfte in sich fühlt, in dieser oder in jener

Wissenschaft als ein vollständiger Denker aufzutreten, und Manches besser als bisher zu leisten: dem ist es nicht zu verargen, wenn er versucht, ob nicht vielleicht noch mehres Andere ihm gelänge. Nur allzu leicht überredet er sich, daß seine Versuche nicht unglücklich ausgefallen wären, und da mit jedem, nach seiner Meinung ihm gelungenen Versuche sein Selbstvertrauen sowohl, als auch die Lust, die er an dem Geschäfte des Reformirens findet, gesteigert werden: so ist es begreiflich, wie ihm das Abweichen von dem Bisherigen, das Streben nach etwas Neuem bald zur Leidenschaft werden könne." Dies ist nun wahr und treffend gezeichnet; aber, — aber, was sagt denn die neue Logik selbst zu diesem „eitlen Streben nach Originalität?" Hat es denn je schon ein Reformiren der Art, wie das ihrige, gegeben? Hat schon einmal ein „nach etwas Neuem Strebender" alles Alte so, mir nichts dir nichts, als abgethan bei Seite geschoben? — Rec. ist zu glauben geneigt, hätte unser Verf. diese seine eigne goldne Regel, statt aller übrigen der neuen Logik, in großen Lettern immer vor Augen gehabt: der gänzliche Umsturz des Alten würde nicht so rücksichtslos und ohne Weiteres erfolgt sein. Hierüber haben wir allgelegentlich schon Klage erhoben, und können auch schließlich nicht anders, als daran erinnern, daß noch jede Herostratische Berühmtheit in der Wissenschaft in der Geburt schon zu ihrem Tode gekommen sei.

Das neunte Hauptstück endlich berührt nachträglich noch solche Schriftstellereien, die zwar nicht Lehrbücher seien, aber doch den wissenschaftlichen Unterricht zum Zweck haben." Aus diesem Hauptstücke wählt Rec. die Stelle aus, wo der Verf. seine Ansichten von Recensiren ausspricht. Es heißt S. 629 wie folgt: „Es leuchtet von selbst ein, daß nur Männer, die mit den ausgezeichnetsten Kräften des Geistes eine erschöpfende Kenntniß des Faches, in welchem sie als Richter auftreten wollen, und einen Character verbinden, der weder Menschenfurcht, noch Rechthaberei,

noch Mißgunst, noch andere dergleichen niedere Leidenschaften kennt, denen überdieß das Publicum alle diese Vorzüge auch zutraut, berufen sein können, das Recensentenamt nach diesen Ansichten zu übernehmen .... Es wird dem Rec. immer ein Gesetz sein müssen, so wenig als möglich Glauben auf's Wort zu verlangen, und in allen denjenigen Dingen in Betreff deren es nur einigermaßen thunlich ist, die Gründe seines Urtheils anzudeuten. So wird er also z. B. die Behauptungen des Verf. größtentheils nur mit dessen eignen Worten anführen; wird sein Lob wie seinen Tadel immer mit Proben belegen" u. s. w. — So unser Verf., und diese Worte sind nun auch an mich gerichtet, der ich das Recensentenamt der neuen Logik übernommen habe. Habe ich meine Aufgabe gelöset?

Es ist nicht meine Sache, dem Verf. darzuthun, ob und bis zu welchem Grade ich mit seinem Recensenten-Ideale congruent sei, und wiefern ich demzufolge berufen war, den Richterspruch über den wissenschaftlichen Werth seiner Arbeit zu sprechen; der Verf. gibt nebenbei ja auch eine Anweisung, die sich auf objectivem Boden realisiren läßt, und an diese darf ich mit meiner Recension appelliren! Ja, die Thatsachen liegen dem Leser vor Augen, ich habe den Verf. durchgängig mit seinen eigensten Worten eingeführt, und was ich gesagt, es ist mit steter Rücksicht auf seine Arbeit gesagt worden. Und dann glaube ich einer Revision der Acten nur ruhig entgegen sehen zu dürfen. Auch habe ich keine Jagd auf Kleinigkeiten und Minutien irgend welcher Art angestellt; Leben und Tod stand ja in Frage, und es hieß da entscheiden zwischen den unerhörten Neuheiten und den tausendjährigen Antiquitäten des logischen Menschengeistes. —

Die Recension geht also hiemit zu Ende, und des sind wir alle herzlich froh: das da und dort und überall ausgesprochene Urtheil unterschreibe ich auch jetzt noch. Ich halte die neue Logik für eine in dem Maaße mißlungene, daß ich der Ueberzeugung lebe, daß dadurch das wissen-

schaftliche Wirken auf diesem Planeten, und auf den übrigen, nicht nur nicht gefördert werden könne, sondern daß im Gegentheile unsere Voraussetzung der von unserm Verf. gepredigten Aus- und Einsichten es mit allem dem, was nur Wissenschaft heißt, ein rasches Ende haben müßte, und daß speciell bald kein Mensch mehr einen logisch richtigen Gedanken denken würde. Daß der Verf. diese Sentenz auf mein Wort annehmen solle, das verlange ich von einem Philosophen nicht; daß die alte gute Logik auch heute noch die wahre sei, und, wenn nicht eine Umschaffung des Menschengeistes erfolgt, auch bis ans Ende die wahre bleiben müsse, das habe ich nur in Erinnerung bringen wollen. Und dann muß sich unser Verf. an Ort und Stelle schon selbst Rath holen, was ihm denn auch bei den vielen Winken unserer Recension nicht leicht fehlschlagen könnte. Mit dieser wohlgemeinten Erklärung nehmen wir nun endlich vollends Abschied, und indem wir mit der vollsten Entschiedenheit wieder auf die Seite der alten Logik treten, sagen wir im Namen der Wissenschaft und des gesunden Menschenverstandes zum Scheidegruße: „Wir lassen's holder beim Alten." —

Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, von Dr. Friedrich Schleiermacher. — Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nach geschriebenen Vorlesungen herausgegeben von Dr. Friedrich Lücke. Berlin, bei G. Reimer 1838. XX und 390 S. gr. 8.

Daß der verewigte Schleiermacher, welcher als practischer Hermeneutiker und Kritiker durch mehrere ausgezeichnete Leistungen einen bedeutenden Ruf schon lange sich erworben hatte, auch auf die Erforschung der allgemeinen Grundsätze der Hermeneutik und Kritik erfolgreichen Fleiß verwandt habe, das ist einem größern Kreise der Gelehr-

ten erst vor wenigen Jahren kund geworden, seitdem im dritten Bande seiner sämmtlichen Werke (zur Philosophie) drei academische Abhandlungen desselben, nämlich zwei über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch und eine dritte über Begriff und Eintheilung der philologischen Kritik, zum ersten Mal im Jahre 1835 durch Hrn. Jonas herausgegeben worden sind. Je gehaltreicher und anregender diese kurzen Erörterungen waren, um so mehr durften wir erwarten von einem Werke, worin Schleiermacher nach einer Mittheilung des Hrn. Jonas (a. a. O. S. IX.) denselben Gegenstand ausführlich und mit Bezugnahme auf das Neue Testament behandelt hatte. Diese Erwartungen, sind, nachdem das oben genannte Buch erschienen ist, auch nicht getäuscht worden, da beide Disciplinen, die Hermeneutik und Kritik, auf einen einfachen Begriff zurückgeführt sind, und ihre Aufgabe, besonders die hermeneutische, genau bestimmt und nach ihren Hauptrichtungen verfolgt ist, obgleich die Quellen, aus welchen das Ganze geschöpft werden konnte, mehr oder weniger unvollkommen waren, so daß es Hrn. Lücke, dem wir das Lob einsichtsvoller und gewissenhafter Benutzung in vollem Maße gern zu Theil werden lassen, nicht gelungen ist, eine gleichförmige und von Wiederholungen freie Darstellung jener Kunstlehren zu geben. Denn da bald schriftliche von Schleiermacher zum Gebrauch bei mündlichen Vorträgen angefertigte Entwürfe bald nur dessen von ehemaligen Schülern nachgeschriebenen Vorlesungen benutzt werden konnten, und da die Quellen beider Art verschiednen Jahren angehörten, so waren Ungleichheiten in der Entwickelung und selbst Wiederholungen nicht zu vermeiden, wenn eine möglichst authentische und vollständige Darstellung der Schleiermacherschen Hermeneutik und Kritik erreicht werden sollte. Aber selbst in dieser ungleichförmigen Gestalt verdient die neue Theorie der genannten Disciplinen als eine willkommene Erscheinung auf einem

noch nicht gehörig angebauten Gebiete begrüßt zu werden: „denn die Construction (Worte des Hrn. Lücke in d. Vorrede S. XVII.) der Grundbegriffe, die Entwicklung der hermeneutischen Kunst aus ihren allgemeinsten Anfängen und Ursachen im Leben und Wesen des Geistes, die Feststellung der Unterschiede und Stufen des Verstehens, die Erörterung der Aufgaben und Operationen aus den in den Gesetzen der Sprache und des Denkens liegenden Gründen, endlich die dialectische Scheidung und Wiederverknüpfung der verschiedenen Momente in ihren feinsten Modificationen, das alles ist wahrhaft musterhaft. Wenn auch in der weiteren Ausbildung der Wissenschaft sich manches anders und richtiger stellen und gestalten mag und wird, — Schleiermacher selbst macht auch nur den Anspruch des energischen Anfangs und Anstoßes zum Besseren, — das unvergängliche Verdienst wird ihm bleiben, die Wissenschaft auf ihre wahren Grundlagen und Grundformen zurückgeführt zu haben.“ Betrachten wir nun die Einrichtung und den Inhalt des Werkes.

Voran steht (S. 3—4) eine allgemeine Einleitung, von dem Herausgeber kurz zusammengefaßt aus einigen Randbemerkungen Schleiermachers zu seinem Hefte v. J. 1828 und mehreren nachgeschriebenen Vorlesungen aus verschiedenen Jahren, worin die Hermeneutik als die Kunst, die Rede eines andern, vornehmlich die schriftliche, richtig zu verstehen, die Kritik aber als die Kunst, die Aechtheit der Schriften und Schriftstellen richtig zu beurtheilen und aus genügenden Zeugnissen und Datis zu constatiren, erklärt wird. Die Aufnahme dieser Definition der Kritik kann nur in sofern gebilligt werden, als man daraus ersieht, daß sich Schleiermacher mit der Zeit zu einem richtigern Begriffe derselben erhoben hat, wie derselbe theils in der oben erwähnten academischen Abhandlung über Begriff und Eintheilung der philologischen Kritik, theils in dem vorliegenden Werke S. 265—283 entwickelt wird. Die hier mitgetheilte Definition umfaßt nur einen

Theil der Kritik, welchen man mit einem wenig passenden Namen die philologische genannt und ihr eine historische und eine doctrinale beigesellt hat, obgleich durch diese Namen nur besondere Richtungen derselben Geistesthätigkeit bezeichnet werden. Aus dieser unvollkommenen Definition läßt es sich auch erklären, warum Schleiermacher an derselben Stelle die für eine Theorie der Hermeneutik und Kritik wichtige Frage, welche von beiden die andere voraussetze, nicht genügend beantworten konnte. Schleiermacher behauptet nämlich, daß beide in gleichem Grade von einander abhangen: „Da die Kritik die Gewichtigkeit der Zeugnisse in ihrem Verhältniß zum bezweifelten Schriftwerke oder zur bezweifelten Schriftstelle" (beides ist indessen nicht nothwendig zur Ausübung der Kritik) „nur erkennen kann nach gehörigem richtigen Verständniß der letzteren, so setzt ihre Ausübung die Hermeneutik voraus." Wenn wir dieses gelten lassen, wie wir, abgesehen von der unbegründeten Beschränkung der Kritik auf ächte und unächte Schriftwerke und Schriftstellen, wirklich thun, so folgt daraus noch keineswegs was Schleiermacher gleich nachher von der Hermeneutik behauptet: „wiederum, da die Auslegung in der Ermittelung des Sinnes nur sicher gehen kann, wenn die Aechtheit der Schrift oder Schriftstelle vorausgesetzt werden kann, so setzt auch die Ausübung der Hermeneutik die Kritik voraus." Aus Schleiermachers Worten selbst läßt sich vernehmen, daß er hier seiner Sache nicht sicher war: denn die Kritik soll nur das sicher gehen der Auslegung in Ermittelung des Sinnes einer Schrift oder Schriftstelle befördern; dann wäre sie aber auf keinen Fall ein nothwendiges Erforderniß der Hermeneutik. Wenn beide auf gleiche Weise abhängig von einander wären, so käme auch in einer Theorie derselben nicht viel darauf an, welche von beiden zuerst behandelt würde, und darauf läuft wirklich hinaus, was Schleiermacher in der allgemeinen Einleitung über diesen Punct bemerkt: „Die

Hermeneutik wird billig" (Billigkeit und Unbilligkeit können hier nicht entscheiden) „vorangestellt, weil sie auch da nöthig ist, wo Kritik fast" (man bemerke die Unsicherheit des Verfassers an diesem fast) „gar nicht Statt findet, überhaupt weil Kritik aufhören soll ausgeübt zu werden, Hermeneutik aber nicht." Unmöglich kann Schleiermacher diese Behauptung in den spätern Jahren noch gebilligt haben. Die Kritik, welche hier dem Geiste des Schreibenden vorschwebt, ist diejenige Species derselben, welche sich mit verdorbenen Stellen beschäftigt und mit der Frage der Aechtheit oder Unächtheit von Schriften und Schriftstellen, obgleich in einer allgemeinen Einleitung nicht eine Art der Kritik, sondern der allgemeine Begriff derselben berücksichtigt werden mußte. Um jedoch bei der Frage, ob der Hermeneutik oder Kritik die erste Stelle gebühre, noch etwas stehen zu bleiben, so tragen wir kein Bedenken uns für die Hermeneutik zu erklären. Denn das Verständniß einer Rede, gleichviel ob einer schriftlichen oder mündlichen, ist möglich, auch ehe ein Urtheil über das Angemessene oder Unangemessene, über Aechtheit oder Unächtheit des zum Verstehen Gegebenen gefällt ist, obgleich wir nicht leugnen wollen, daß die Hermeneutik in ihren Operationen in manchen Fällen durch die Resultate der Kritik größere Sicherheit erhält. Andrer Seits ergiebt sich die Kritik, d. h. ein Urtheil über das, was angemessen oder unangemessen, ächt oder unächt sei, erst nach vorausgegangenem Verständniß. Man wende nicht ein, daß manche Stelle in alten Autoren durch die sogenannte divinatorische Kritik hergestellt worden sei, obgleich sie früher keinen Sinn enthalten hätte. Allein diese, freilich höchst seltene, Thatsache zugegeben, beweist durchaus nicht was sie beweisen soll. Wer in einer glücklichen Stunde eine Stelle der bezeichneten Art so verbessert hat, der konnte mit dieser Operation gar nicht beginnen, wenn er nicht von einem bestimmten Verständniß derselben, welches er einstweilen mehr oder weniger willkührlich zu Grunde

legte, ausging. Wo hingegen verdorbene Stellen durch rein-diplomatische Operationen wieder hergestellt werden, da ist nicht die Kritik, sondern die Kunst des Lesens, was die Heilung derselben bewirkt.

Nach der allgemeinen Einleitung geht der Verfasser zur Behandlung der Hermeneutik (S. 5—262) über, entwickelt in einer Einleitung (S. 7—40) deren Begriff und stellt zwei Arten der Auslegung auf, eine grammatische und eine psychologische. Die Trennung beider Arten wird S. 11. in folgender Weise begründet: „wie jede Rede eine zwiefache Beziehung hat, auf die Gesammtheit der Sprache und auf das gesammte Denken ihres Urhebers: so besteht auch alles Verstehen aus den zwei Momenten, die Rede zu verstehen als herausgenommen aus der Sprache, und sie zu verstehen als Thatsache im Denkenden.“ Wenn hier das Eigenthümliche der grammatischen Auslegung richtig angegeben ist, so scheint dagegen die andere Methode der Hermeneutik sowohl durch ihren Namen als durch die Bestimmung ihrer Aufgabe nicht gehörig characterisirt zu sein, indem der Namen psychologische Auslegung so allgemein und unbestimmt ist, daß sich nicht allein die übrigen Auslegungs-Methoden, sondern selbst die grammatische darauf zurückführen ließen. Gegen die aufgestellte Zweitheilung der Hermeneutik begnügen wir uns hier dreierlei anzuführen. 1) Aus den bisherigen Leistungen der Auslegungskunst hat sich mit Sicherheit ergeben, daß die historische Auslegung als eine besondere Richtung dieser Kunst nicht abzuweisen ist. Schleiermacher selbst hat sich nur der einseitigen Anwendung derselben auf das Neue Testament widersetzt (S. 20. 21.), die Richtigkeit der Behauptung vom Zusammenhange der Schriftsteller mit ihrem Zeitalter selbst anerkennend. Allein nicht blos auf Schriftsteller einer vergangenen Zeit, sondern auch auf die schriftliche oder mündliche Rede der Gegenwart ist jene Behauptung auszudehnen, in sofern der Redende seine Gedanken nicht immer so in Worte zusammenfaßt, daß sie durch das sprachliche

Verständniß klar würden, sondern er setzt auch eine Anzahl von Vorstellungen und Begriffen als Gemeingut seiner Zeit voraus. Wo und wie dieses geschehe, hat die historische Auslegung anzugeben. Schleiermacher meint zwar, die ganze Sache komme auf das Verhältniß der grammatischen und psychologischen Interpretation hinaus, allein diese seine Ansicht ist auf den gar zu unbestimmten Begriff der psychologischen Auslegung gestützt. 2) Daß die angegebene Theilung ihren Urheber selbst nicht vollkommen befriedigt hat, ist daraus zu ersehen, daß er später das Bedürfniß fühlte, die psychologische Auslegung wieder in die rein psychologische und in die technische abzutheilen. Vgl. S. 143. 148—155. 200 fgg. Die Aufgabe der rein psychologischen Auslegung ist demgemäß, den ganzen Grundgedanken eines Werkes zu verstehen, und die einzelnen Theile desselben aus dem Leben des Autors zu verstehen: dagegen ist bei Lösung der technischen Aufgabe zu betrachten, wie die Schrift aus dem lebendigen Keimentschluß nach Inhalt und Form hervorgeht, wie dieselbe als Ganzes die weitere Entwickelung des Entschlusses ist. 3) Zuletzt bemerken wir, daß die der Hermeneutik analoge und von ihr abhängige Kunst, die Kritik, sich ähnlich theilen lassen müßte, wenn die erwähnte Theilung der Hermeneutik im Wesen derselben begründet wäre, wozu jedoch Schleiermacher selbst mit Recht sich nicht entschlossen hat.

Was im zweiten Theile dieses Buches über die Kritik mitgetheilt wird, ist entnommen aus Schleiermachers Vorlesung vom Winterhalbjahr 1832, mit Benutzung eines unbedeutenden handschriftlichen Entwurfes, der aber nur für den Anfang derselben ausgearbeitet war. Die Einleitung (S. 265—283) handelt von dem Begriffe und den Arten der Kritik, ähnlich wie die früher erwähnte akademische Abhandlung. Schleiermacher geht auch hier aus von den vorgefundenen Benennungen einer philologischen, historischen und doctrinalen Kritik, und sucht die erste unter die zweite zu subsumiren. Dabei hat er sich keine

Rechenschaft darüber gegeben, ob philologische Kritik mit Recht das genannt werde, was viele darunter verstehen. Sie soll es nämlich zu thun haben mit der allmähligen Umgestaltung, die durch das Spiel zwischen Aufnehmen und Wiedergeben entsteht (S. 275), wogegen die historische Kritik eine Vergleichung zwischen der Thatsache und der Darstellung anstellen, die doctrinale aber auf das Verhältniß des als Einzelnen Bestimmten zum Begriff sich beziehen soll. Will man den Namen der philologischen Kritik beibehalten, so ist diese Richtung der kritischen Kunst auf litterarische Erzeugnisse zu beschränken, wobei jedoch nichts darauf ankommt ob dieselben einer ältern oder jüngern Zeit angehören im Gegensatze zur Kritik der mündlichen Rede, der mimischen und bildenden Künste. Das Gericht, welches die Kritik über Werke der Litteratur ausübt, entscheidet über das was in ihnen angemessen oder unangemessen ist, und zwar nach einer vierfachen Richtung. Denn zuerst kann untersucht und entschieden werden, wie ein einzelner Redetheil, oder eine Verbindung von Redetheilen der jedesmaligen Sprache und ihren Gesetzen angemessen sei oder nicht. Daran knüpft sich, vorzüglich bei Werken des Alterthums, häufig die zweite ebenfalls vom Kritiker zu entscheidende Frage, ob das als angemessen befundene oder sein Gegentheil das ursprüngliche sei oder nicht, d. i. die Frage über Aechtheit und Unächtheit. So entsteht die grammatische Kritik. Weiter kann entschieden werden, wie weit eine schriftliche Darstellung einer Thatsache angemessen sei oder nicht, womit sich abermals die Frage verbindet, ob das angemessene oder sein Gegentheil für das ursprüngliche zu halten sei; historische Kritik. Ferner kann ein Schriftwerk mit dem Charakter seines angeblichen Verfassers, so wie wir diesen entweder aus andern Schriften oder Zeugnissen kennen, zusammengestellt werden, um zu entscheiden, ob das Ganze und die Theile diesem Verfasser angemessen seien oder nicht; individuelle Kritik. Zuletzt kann ein Schriftwerk an dem Gattungs-Charakter gemessen und ein Urtheil darüber

gefällt werden, wie weit dasselbe jenem entspreche oder nicht; das ist die generische Kritik, welche nach den beiden Gebieten litterarischer Erzeugnisse in ästhetische und doctrinale getheilt werden kann. — Die Ansicht, daß die philologische Kritik mit Fehlern, mit deren Auffindung und Verbesserung sich zu befassen habe, ist daher entstanden, daß der Wunsch und das Bedürfniß, die Werke alter Schriftsteller in einer von vielfachen Entstellungen gereinigten Gestalt zu lesen, viele Gelehrte bestimmt hat, ihr kritisches Talent nach dieser Richtung hin zu versuchen. Ein Fehler ist es auch, wenn einzelne Stellen und Abschnitte von späterer Hand in das Werk eines Autors eingeschoben werden, ein Fehler ist es ebenfalls, wenn ganze Werke ohne Grund, absichtlich oder zufällig, einem Verfasser beigelegt werden, beidesmal ein Fehler gegen die Treue der Ueberlieferung, und da Schleiermacher die philologische Kritik in diesen engen Raum einschließen will, so ist er berechtigt die doctrinale und philologische Kritik in folgender Art einander gegenüber zu stellen (S. 270): „der doctrinalen Kritik als solcher ist es gleich viel, ob eine Unvollkommenheit des Werkes ursprünglich von dem Verfasser herrührt oder von einem Andern. Die philologische Kritik hingegen sagt, wenn sie einmal ausgemacht und bewiesen habe, daß eine Ode von Horaz herrühre oder nicht, so kümmere sie sich in beiden Fällen nicht, ob sie besser oder schlechter sei.“ Diese Aufgabe der philologischen Kritik, das Aechte und Unächte zu ermitteln, festhaltend sucht Schleiermacher dieselbe als einen Theil der historischen geltend zu machen, sowohl in dem Werke, worüber wir hier berichten (S. 272—275), als in der besser ausgearbeiteten akademischen Abhandlung über die Kritik (S. 395 fgg.), wo überdies auch die doctrinale Kritik in die historische aufgelöst wird (S. 399), ein Versuch der ebenso sehr die Meisterschaft seines Urhebers in der Dialektik bewährt als uns fühlen läßt, daß die bezeichnete Dreitheilung selbst nach keinem Princip gemacht worden ist.

Noch müssen wir einer andern Theilung der Kritik ge-

denken, da nach ihr Schleiermacher seine Darstellung derselben in zwei Abschnitte geschieden hat. Wo nämlich ein Urtheil darüber gefällt werden soll, was ächt oder unächt, ursprünglich oder nicht ursprünglich sei, da hat man bisher häufig den Namen einer höhern und niedern Kritik vernommen. Wolf und Ast haben versucht, den Unterschied derselben zu bestimmen, aber ohne besondern Erfolg, wie Schleiermacher in seiner akademischen Abhandlung gezeigt hat. An demselben Orte (S. 400. flg.) hat Schleiermacher diese Theilung richtiger begründet, indem er festsetzt, daß wir überall, wo von der Voraussetzung ausgegangen wird, daß sich zwischen das urkundlich vorliegende und die ursprüngliche Thatsache eine willkürliche Handlung gestellt, uns auf dem Gebiete der höhern Kritik befinden, wo wir hingegen von der Voraussetzung ausgehen, daß unwillkürliche Handlungen jene Differenz zwischen dem urkundlich überlieferten und dem ursprünglichen Erzeugnisse hervorgebracht haben, da betreten wir das Gebiet der niedern Kritik. Diese wohl begründete Scheidung hat ihr Urheber auch in dem uns zum Berichte vorliegenden Werke festgehalten und demgemäß nach Beendigung der Einleitung die specielle Darstellung der Kritik in zwei Abschnitte vertheilt. Der erstere, überschrieben Kritik der mechanischen Fehler, behandelt diejenigen Fälle, wo durch Irrthum eines Abschreibers Fehler entstanden sind, wozu auch gehört, wenn ganze Sätze, Abschnitte oder Werke auf diese Weise einem Autor mit Unrecht beigelegt werden, der andere beschäftigt sich mit den Fehlern, welche durch freie Handlung entstanden sind.

Der Anwendung, welche Schleiermacher von seinen allgemeinen Grundsätzen auf die Auslegung und Beurtheilung der Werke des Neuen Testaments macht, haben wir in diesem Berichte absichtlich nicht gedacht, weil das nicht ohne Aufnahme längerer Stellen aus dem Buche des Verfassers geschehen könnte. Dagegen halten wir es für zweckmäßig am Schlusse dieser Anzeige zu erwähnen, warum

sich der Verfasser auf das Neue Testament beschränkt habe. Darüber gibt uns dessen Freund, Hr. Dr. Lücke, in der Vorrede (S. XIV) folgenden genügenden Aufschluß: "es liegt in der Natur der Sache, daß die Entwicklung der biblischen Hermeneutik und Kritik als theologischer Wissenschaft vorzugsweise von dem Neuen Testamente ausgeht, weil hier der Hauptsitz der theologischen Probleme und Schwierigkeiten ist für die richtige Anwendung der allgemeinen hermeneutischen und kritischen Gesetze. Schleiermacher würde, selbst wenn er auf dem alttestamentlichen Gebiete mehr zu Hause gewesen wäre, doch aus wissenschaftlichem Interesse seinen Vortrag auf das neutestamentliche beschränkt haben. Je mehr man eben durch seine Darstellung in die hermeneutischen und kritischen Eigenthümlichkeiten und Besonderheiten dieses Gebietes eingeführt wird, und begreifen lernt, daß gerade in der Durchbildung oder Hineinbildung der allgemeinen Regeln in den besondern Stoff die wahre Kraft der wissenschaftlichen Construction besteht, desto mehr rechtfertigt sich sein Verfahren in diesem Stücke."

P. F. Hunolt's auserlesene Predigten. Zeitgemäß bearbeitet von einem katholischen Geistlichen. (Herrn Pfarrer Blum). Dritter Band, enthaltend einen zweiten vollständigen Jahrgang von Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahres. Köln a. R. bei Johann Georg Schmitz. 1839. 350 S. 8.

Bis jetzt haben wir also drei Bände Hunoltscher Predigten nach der Ueberarbeitung des Herrn Blum. Der erste Band enthält einen vollständigen Jahrgang von Predigten auf alle Sonntage des Jahres; der zweite einen solchen auf die Festtage des Kirchenjahres, und der vorliegende dritte einen neuen Jahrgang von Sonntagspredigten. Ueber den Werth und die Brauchbarkeit der frü-

hern Bände haben wir uns in dem letzten Hefte dieser Zeitschrift ausgesprochen. Das dort Gesagte findet auch volle Anwendung auf diesen Band, den wir daher der practischen Geistlichkeit mit Grunde empfehlen können. Wir freuen uns hinzufügen zu können, daß der Drucker seines Amtes diesmal besser wahrgenommen als in den beiden vorhergehenden Bänden. Doch sehen wir auch hier ungern den Gebrauch des immer mehr überhand nehmenden Maschinen-Papiers, welches unter deutschen Typen nur selten einen schönen und für die Augen ersprießlichen Druck geben wird.

Handbuch der katholischen Homiletik von J. B. Zarbl, Stadtpfarrer zu Landshut. Landshut, 1838. I. Bd. 8.

Der Spruch: der Dichter werde geboren, läßt sich mit nicht geringerm Rechte auch auf den wahren Redner anwenden. Ja, es gehört ein weit größerer Verein von ausgezeichneten Naturanlagen des Körpers und des Geistes dazu ein großer Redner als ein großer Dichter zu werden. Doch in beiden Fällen wird auch die ausgezeichnetste Anlage ohne anhaltende Studien und Uebungen zu keiner großen und vollendeten Entwickelung gelangen. Deswegen sind Anleitungen insbesondere zur Beredsamkeit nützlich und nothwendig, und die ausgezeichnetsten Redner sind hiervon so überzeugt gewesen, daß sie es selbst über sich genommen, solche Anleitungen zu verfassen. Auch das vorgenannte Handbuch wird dem angehenden Kanzelredner nützliche Belehrung gewähren, und ihn zum eigenen Nachdenken vielfach veranlassen. Durch tiefere psychologische Erörterungen wird das Ganze in einer neuen Auflage noch an Brauchbarkeit gewinnen.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Dionysius Exiguus.

Dionysius ist ein Name der häufig in der griechischen Litteratur-Geschichte vorkommt. Weniger häufig findet er sich in der römischen, doch ist er auch hier nicht selten. Aus der klassischen Litteratur hat derselbe sich auch in die kirchliche fortgepflanzt. Hier begegnen wir unter mehren andern einem Dionysius dem Areopagiten, einem Dionysius von Korinth, einem Dionysius von Alexandrien und einem Dionysius Exiguus. Der letztgenannte hat sich durch Uebersetzungen, vorzüglich aber durch die Einführung der christlichen Zeitrechnung einen bleibenden Namen in der Geschichte erworben. Von seinen Lebensverhältnissen ist sehr wenig bekannt; die gewöhnliche Angabe sagt, er sei aus Scythien hergestammt, sei Abt eines Klosters in Rom gewesen, und sei um die Mitte des 6. Jahrhunderts daselbst gestorben. Das Prädicat exiguus, welches seinem Namen beigefügt wird, hat ziemlich allgemein die Vorstellung verbreitet, er sei von Statur klein gewesen. Es fehlt nicht an Beispielen, daß ausgezeichnete Männer von körperlichen Eigenschaften und Gebrechen ihre Namen erhalten haben. Plato wechselte wegen seiner breiten Brust und Stirne seinen Namen Aristocles in Plato *πλατύς* breit um; Walafried Strabo erhielt den Beinamen Strabo, weil er schielte. Allein daraus folgt nicht, daß auch unser Dionysius den Beinamen *exiguus* aus einem gleichen Grunde erhalten habe. Wir glauben vielmehr, daß man den Erfinder der christlichen Zeitrechnung zu kurz gethan hat und noch zu kurz thut, wenn man, wie fast durchgehends geschieht und wie z. B. Herr Fuhrmann in seinem Kirchenhistorischen Wörterbuche gethan hat, sagt, er trage diesen Namen wegen „seiner mäßigen Leibeslänge.“ Wir sind nämlich der Meinung die Bezeichnung exiguus habe mit seinem Körper

gar nichts zu schaffen, und solle blos seine Demuth bezeichnen. Denn die Mönche, zu denen auch Dionysius gehörte, welche in einem hohen Grade die Demuth schätzten, pflegten sich diesen Namen beizulegen. Auch selbst Weltgeistliche brauchten ähnliche Bezeichnungen von sich: so nennt sich der h. Hieronymus öfter *parvitas* mea „meine Wenigkeit," was eben so viel ist, als wenn er sich exiguitas mea genannt hätte. Wir wollen aber durch Beispiele nachweisen, daß auch andere Männer sich des Ausdruckes exiguus zur Bezeichnung ihrer Demuth bedient haben. So schreibt Anastasius Bibliothecarius an den Joh. Diaconus: Anastas. biblioth. *Exiguus* in Christo Salutem. Der h. Bonifacius, der Apostel der Deutschen, schreibt Beatissimae virgini . . . Eadburgae . . . . Vuinfredus *exiguus* in Christo Jesu intimae charitatis salutem. Desselben Brief an Pethelm führt die Ueberschrift: Dilectissimo ac rev. fratri . . coepiscopo, Bonifacius *exiguus* servus servorum Dei. — Eben so schreibt er: Zachariae Papae, Bonifatius *exiguus*, servus servorum Dei; und abermals demselben: Zachariae, Bonifacius *exiguus*, servus vester licet indignus et ultimus tamen legatus germanicus devotissimus. Dem Papste Stephanus schreibt Bonifacius: Stephano Papae Bonifacius *exiguus*, Episcopus. Aehnliche Bezeichnungen der Demuth befinden sich auch in den Briefen der Klosterfrauen. Wenn die Aebtissin Bugga dem h. Bonifacius schreibt: Uuimfredo dignissimo Dei presbytero Bugga *vilis* vernacula, so bezeichnet das vilis offenbar nichts anders, als das *exiguus*. Aber auch der Ausdruck exiguus selbst brauchen sie zu diesem Zwecke. Von der Aebtissin Cäsaria von Arles (um das J. 570) ist ein Brief mit der Ueberschrift vorhanden: Dominabus sanctis Richildae et Radegundae Caesaria *exigua*.

Aus diesen Beispielen dürfte es klar geworden sein, daß man Unrecht hat zu schreiben Dionysius sei von Natur klein gewesen und ihn im Deutschen: Dionysius den Kleinen zu nennen, und daß er sich *exiguus* in demselben Sinne genannt habe, wie die meisten andern Mönche und Geistliche seiner Zeit; nämlich blos um seine Demuth zu bezeichnen. Diese aber wurde auch auf mancherlei andere Art bezeichnet, z. B. indem man sich Servus servorum, peccator, humilis, und zwar in den mannigfaltigsten Umschreibungen, nannte.

Geschichtliche Erörterungen des gemeinen und besondern Censur-Rechtes in der Erzdiözese Köln.

(Fortsetzung).

Was die Reception des Index und der Regeln desselben betrifft, überhaupt der gesammten kirchlichen Censur der Bücher und Schriften, so konnte diese keine Schwierigkeit haben in den Ländern, in welchen der päpstlichen Gewalt seit dem sechszehnten Jahrhundert keine bedeutende Schranken entgegen traten, und die Inquisition in ihrem ganzen Umfange und ihren ganzen Folgen ausgeübt wurde. Zu diesen Ländern zählen wir besonders Italien und Spanien. Anders aber gestaltete sich die Sache in Frankreich und Deutschland. In dem erstern ist weder der Index mitsammt den Regeln desselben publicirt, noch jemals recipirt worden, vielmehr hat man allzeit ausdrücklich sich dagegen erklärt. Es erhellet dieses schon aus dem Umstande, daß die Bulle in Coena Domini, in welchem die Päpste ganz besonders gegen den Besitz und den Gebrauch der von ihren verbotenen Bücher eiferten, in Frankreich niemals ist publicirt, sondern in sofern sie die Freiheiten und Privilegien der gallikanischen Kirche, die Rechte des Königs und des Reiches betraf, von den Parlamenten zernichtet worden ist. (Vgl. Les libertés de l'église gallicane, prouvées et commentées . . . . . . par M. Durand de Maillane, avocat en parlement. Tom. I. p. 297.). Ebenfalls sagt in dieser Hinsicht Fleury in seiner Institution au droit écclésiastique Tom. II. chap. 25: wir glauben, daß wir den Censuren der Bulle in Coena Domini nicht unterworfen seien; „weder" fährt derselbe, a. a. O. fort, „weder den Beschlüssen des h. Officium, nämlich der Inquisition zu Rom, noch deren der Congregation des Index der verbotenen Bücher, noch den andern Congregationen, welche von den Päpsten seit einem Jahrhundert zur Berathung kirchlicher und weltlicher Angelegenheiten errichtet worden sind." Wie wahr dieses ist, ersieht man aus mehren Urtheilen der Parlamente in dem oben angeführten Werke über die gallikanischen Freiheiten. Wir wollen ein Paar mittheilen. Im Jahre 1732 erfuhr das Parlament von Paris, daß der päpstliche Nuntius bei dem Könige von Frankreich verschiedenen Personen die Erlaubniß ertheilte, Bücher zu lesen, welche entweder durch den römischen Index, oder in anderer Weise

verboten worden waren. Nachstehendes Exemplar einer solchen Erlaubniß-Urkunde war in die Hände des Parlamentes gekommen: Rainerus e Coemitibus de Ilico, Dei et Apostolicae Sedis gratia, Archiepiscopus Rhodiensis, ac SS. DD. N. D. Papae Clementis XII, eiusdem Sanctae Sedis Nuntius Apostolicus.

Tibi Dilecto nobis in Christo . . . . . . de cuius pietate, doctrina, prudentia, et in Fide Catholica constantia plurimum in Domino confidimus, per praesentas litteras, durante tempore nostrae Nuntiaturae, et te in Gallia commemorante, facultatem facimus et impertimur ut ad beneplacitum nostrum libros Haereticorum et quorumcunque aliorum, tam in Indice Romano, quam alias quomodolibet prohibitos et damnatos, praeterquam Opera Caroli Molinaei Adonidis Marini, et Nicolai Machiavelli, nec non Libros de Astrologia Iudiciaria tractantes retinere possis et valeas; secreto tamen, ut ab aliis legi nequeantet legere ita ut ab aliis audiri non possis; nec non etiam sine cuiusquam scandalo, seu periculo, ad finem et effectum duntaxat examinandi, vel haereses et errores in eis contentas confutandi; tibi tamen iniungentes, ut si cum periculo vitae aegrotaveris diligenter animadvertas, ne post obitum tuam ad aliorum manus perveniant; si vero occasione huius facultatis aliquid datum fuerit, praesens concessio nullius sit momenti.

Datum Parisiis, in Palatio nostrae solitae habitationis, hac die decima octava mensis Iulii, anno millesimo septingentesimo trigesimo secundo.

Sobald aber das Parlament davon Einsicht genommen hatte, verordnete dasselbe, daß die Exemplare des erwähnten Erlasses unterdrückt würden; daß alle Besitzer dieser Exemplare dieselben auf die Canzlei des Parlamentes bringen sollten; er verbot und untersagte allen Personen, wessen Amtes und Standes sie auch immer sein mochten, dergleichen Erlaubnisse einzuhohlen, weil dieselbe zuwider seien den Rechten der Ordinariate, den Maximen und Gebräuchen des Königreiches. Es erlies ähnliche Verbote und Befehle an alle Drucker, dergleichen Erlasse zu drucken und schärfte ihnen ein, zu handeln nach den von den Parlamenten einregistrirten Ordonanzen, Edikten und Deklarationen des Königs unter den daselbst bestimmten Strafen. (Vgl. im oben angeführtem Werke: Les Libertés de l'église gallicane Tom. V. p. 86. ff. Ein anderes Beispiel. Im Jahre 1762 den 27. Dezember hatte

der Bischof von Soisson eine Pastoral-Ordonanz und Instruction erlassen, in Ansehung der Behauptungen, welche das Pralament aus mehren Werken der Hussiten gezogen hatte. Eben diese Instruction wurde von der römischen Inquisition verdammt. Am 19. Mai eben desselben Jahres unterdrückte das Parlament eben dieses Verdammungs-Decret und verbot den Druck und den Verkauf desselben unter den festgesetzten Strafen. (Vgl. die angeführten Libertés Tom. V. pag. 149 ff.) Aus allem diesem ist sicher und gewiß, daß der Index der verbotenen Bücher und die zur Handhabung desselben angeordneten Congregationen zu Rom in Frankreich niemals recipirt worden sind.

Wir kommen nun nach Deutschland. Daß in demselben ebenfalls der Index niemals gesetzlich promulgirt worden ist, wurde früher gezeigt. Aber ist derselbe ungeachtet dieser Nichtpromulgation dennoch in denselben recipirt worden? Wir können zuförderst die Bemerkung nicht unterdrücken, daß Deutschland um die Bewahrung seiner kirchlichen Rechte und Freiheiten niemals so sehr besorgt gewesen ist, als Frankreich; während man das letzere daher besonders nach der Aufstellung der sogenannten gallicanischen Propositionen terra libertatis nannte, erhielt das erstere die Benennung terra obedientiae, und man glaubte dasselbe dadurch gegen den Vorwurf zu schützen, daß es sich, wie Frankreich, in einem versteckten Schisma befinde. Indeß ist nicht zu leugnen, daß Deutschland auch dem römischen Stuhle gegenüber gewisse Rechte und Freiheiten allzeit bewahrt hat. Den deutlichsten Beweis liefern dafür die Concordate des Papstes mit der Deutschen Nation. Zu den erwähnten Freiheiten wird gegenwärtig noch das Recht der Bischöfe gezählt, neue päpstliche Verordnungen nach vorgängiger Prüfung in ihren Diözesen zu promulgiren, oder wenn sie dieselben mit den bestehenden Gefolgen und Rechten ihrer Kirchen und ihres Landes, namentlich mit den Concordaten in Widerspruch, oder dem Wohle ihrer Kirchen nachtheilig finden, nicht zu promulgiren. (Vgl. Droste-Hülshoffs K. R. Bd. 2 Abtheil. I. S. 182. Ehe wir nun auf die Beantwortung der Frage eingehen, ob die Bischöfe Deutschlands alle Päpstlichen Erlasse in Betreff der verbotenen Bücher durch die in Rede stehende Promulgation ebenfalls recipirt haben, wollen wir vorerst sehen, wie sich die weltliche Macht in Deutschland gegen den römischen Index verhalten hat. Wir müssen dieses um so mehr thun, als wir dasselbe auch in Frankreich ge-

than haben, indem ein großer Theil der deutschen Bischöfe, ebenfalls weltliche Landesherren waren.

Zur Zeit des deutschen Reiches sind von der weltlichen Macht theils allgemeine theils besondere Gesetze erlassen worden, um dem Mißbrauche der Presse entgegen zu wirken oder denselben gänzlich zu verhüten. Es fragt sich nun, wie sich dergleichen Gesetze zu den Verordnungen der Päbste über die Presse verhalten? Zu dem Ende wollen wir zuvörderst einige dieser Gesetze anführen. Durch den Nürnberger Reichsabschied v. J. 1524 wird verordnet, „daß eine jede Obrigkeit bei ihren Druckereyen und sonst allenthalben nothdürftig Einsehen haben sollen, damit Schmach-Schriften und Gemälde hinfürter gänzlich abgethan und nicht weiter ausgebreitet werden.“ In dem Reichsabschied von Speier v. J. 1529 ist die angeführte Verordnung erneuert und ausgedehnt worden. „Darzu sollen und wollen wir“ heißt es „auch Churfürsten, Fürsten und Ständ des Reichs mittler Zeit des Concilii in allen Druckereien, und bei allen Buchführern, eines jeden Obrigkeit mit allem möglichem Fleiß Vorsehuug thun, daß weiter nichts neues gedruckt, und sonderlich Schmäh-Schriften, weder öffentlich noch heimlich gedicht, gedruckt, zu kaufen feil getragen, oder ausgelegt werden, sondern was derhalben weiter gedicht, gedruckt oder feil gehabt wird, deß soll zuvor von jeder Obrigkeit, durch dazu verordnete verständige Personen, besichtiget: und so darin Mangel befunden, dasselbige zu drucken oder feil zu haben, bey großer Straf nicht zugelassen, sondern also strenglich verboten, und gehalten, auch dero Dichter, Drucker und Verkäufer, so solch Gebot übersahren, durch die Oberkeit, darunter sind geschlossen, oder betreten, nach Gelegenheit bestraft werden.“ Weil aber durch diese Verbote dem Mißbrauch der Presse noch nicht die erwünschten Schranken gesetzt worden waren; wurde auf dem Reichstage zu Augsburg v. J. 1530 nachdrücklicher dagegen eingeschritten, und es wurde alle weltliche und geistliche Macht zur Unterdrückung des erwähnten Mißbrauches aufgefordert. Die Stelle, in welcher dieses geschieht, ist folgende: „Und nachdem durch die unordentliche Druckerey bis anhero viel Uebels entstanden, setzen, ordnen und wollen wir, daß ein jeder Churfürst, Fürst und Stand des Reiches, geistlich oder weltlich, mitlerzeit des künftigen Concilii in allen Druckereyen auch bei allen Buchführern, mit ernstem Fleiß Vorsehung thun, daß hinfürter nichts neues, und sonderlich Schmäh-Schrift, Gemählde, oder dergleichen, weder öffentlich noch

heimlich gedruckt, oder feil gehabt werden, es sey denn zuvor durch dieselb geistlich oder weltlich Obrigkeit darzu verordnete und verständige Personen besichtiget, des Druckers Namen und Zunamen, auch die Stadt, darin solches gedruckt, mit nemlichen Worten darin gesetzt. Und wo also darin Stempel befunden, soll dasselbige zu drucken, oder feil zu haben, nicht zugelassen, was auch solcher Schmäh- und dergleichen Bücher hievon gedruckt, soll nicht feil gehabt, oder verkauft werden, und wo der Dichter, Drucker, und Verkäufer solche Ordnung und Gebot überfahren, soll er durch die Obrigkeit, darunter er gesessen oder betreten, nach Gelegenheit an Leib und Gut gestraft werden. Und wo eine Obrigkeit, sie wäre wo sie woll, hierin lästig befunden würde, alsdann soll und mag unser Kayserlicher Fiskal gegen derselben Obrigkeit um die Straf procediren und fortfahren, welche Straf nach Gelegenheit jeder Oberkeit und derselben Fahrlässigkeit, unser Käyserlich Cammer-Gericht zu setzen und zu taxiren Macht haben soll." In ähnlicher Weise lauten noch mehre andere Reichsabschiede, unter andern der von Regensburg 1541, von Augsburg 1548, von Erfurt 1567, von Speier 1570, von Frankfurt 1577.

Auch die deutschen Kaiser haben sich alle Mühe gegeben, um diese Bestimmungen der Reichsabschiede, sowohl in ihren Erblanden, wie auch im ganzen deutschen Reiche zur Anwendung zu bringen, und haben in dieser Hinsicht mehre Edicte erlassen. Dahin gehören die Edicte Ferdinands I., Ferdinands II., Rudolpfs II., Karls VI. u. A. Wir wollen eine Stelle aus dem Edicte Karls VI. v. J. 1715 gegen die Schmäh- und Lästerschriften, Kupferstiche oder andere Bücher gegen die im Reich tolerirte Religion anführen. Es wird durch dieselbe allen, welche dabei betheiligt sind, eingeschärft: „alles und jedes, was hiebevor von Zeit zu Zeiten gegen den Mißbrauch der Buchdruckereien und Herausgebung verbotener Staats-Sachen angehender Lehren, Bücher und Läster-Schriften und Lehr-Gefolgen verordnet worden, in genauere Obacht zu ziehen, und dasjenige, was darzu auf einige Weise Vorschub geben kann, sorgsam zu vermeiden und zu verhindern. Zu dem Ende auch sofort nach Vorlesung dieses, alle Winkel-Druckereien abzustellen, und nicht zu gestatten, daß deren einige anders, oder an und aus andern Orten, als in solchen Städten und Orten eingerichtet werden, wo Chur- und Fürsten ihre gewöhnliche Hofhaltung halten, oder Academien, oder Universitates studiorum, oder wenigstens ansehnliche

Unsere und des Reichs- oder solche Städte seynd, wo obrigkeitliche Obsicht gehalten wird. Dann ferner nur nicht keine Buchdruckerei zuzulassen, die nicht angesessene redliche und erbare Leute seynd, und sich nach denen allgemeinen Reichs-Satzungen, uns und der Obrigkeit des Amtes, vermittels Eydes und Pflichten verbindlich gemacht haben, sich in ihrem Drucken allem demjenigen, was die Reichs-Satzungen mit sich bringen, ihnen verher wohl zu erklären und einzubinden ist, gemäß zu bezeigen, sondern auch noch hierüber bei allen und jeden Buchdruckereyen verständige und gelehrte Censores zu bestellen, und solche obenermassen dahin zu verpflichten, daß sie ohne deren genaue Durchgehung, Erlaubniß und Genehmhaltung keinen, zumalen ohne Benennung des Erfinders, Schreibers oder Dichters, und des Druckers Nahmen und Zunahmen, wie auch der Stadt und des Jahres etwas zu drucken oder zu verkaufen, vielweniger die Einführung solch schädlicher Bücher aus fremden Landen und deren Verschleiß im Römischen Reich verstatten, gestatten Wir von nun an alles, was ohne solche Form und Feyerlichkeit ist, für sträfliche Läster- und Schmäh-Charten, mithin allerdings vernichten und zur confiscation würkliche in der That aller Orden erklären."

Gleichwie die deutschen Reichstage und Kaiser allgemeine auf das ganze Reich sich erstreckende Censur-Verordnung erließen; eben so erließen dergleichen auch die Fürsten und Stände in ihren einzelnen Territorien. Sie mußten dieses um so mehr thun, weil sie hierzu durch die allgemeinen Reichsgesetze aufgefordert und angewiesen wurden. Es liegt außer unserm Zwecke dergleichen Gesetze hier anzuführen; in so fern sie aber dabei in Betracht kommen, werden wir später darauf zurückkommen.

Es fragt sich nun, ist durch die Censur-Gesetzgebung des deutschen Reiches der römische Index, die Regeln und Constitution desselben in Deutschland recipirt worden? Erstlich ist in der erwähnten Gesetzgebung gar keine Rede von dem römischen Index, auch nicht die leiseste Hindeutung auf denselben; das deutsche Reich suchte vielmehr selbstständig dem Mißbrauche der Presse Schranken zu setzen; es ignorirte dabei gänzlich die von den Päpsten in dieser Hinsicht erlassenen Constitutionen. Erwägt man alles dieses, so muß ohne Zweifel behauptet werden, das Reich als solches habe nicht die mindeste Handlung gesetzt, wodurch eine Reception der römischen Index und der Regeln desselben begründet werden

könnte. Freilich sind die deutschen Reichstage und Kaiser nicht so weit gegangen, als die französischen Parlamente und Könige; sie haben nicht, wie diese für Frankreich, den Index und die Regeln desselben, als nicht vorhanden für Deutschland erklärt; sondern sie haben denselben ignorirt, sie haben in Ansehung der Presse eine unabhängige und selbstständige Gesetzgebung ausgeübt; sie haben aber dadurch die Nicht-Reception des römischen Index bewiesen.

Wenn nun auch gesetzlich und ausdrücklich der Index in Deutschland niemals recipirt worden ist; so wäre gedenkbar, daß derselbe stillschweigend und zwar durch Herkommen und Gewohnheit zur Reception gebracht wäre. Es konnte dieses leicht und natürlich durch die Bemühungen der Bischöfe geschehen, und zwar um somehr, da die Reichsgesetze diesen Bemühungen keine Schranken setzten, und die päbstlichen Constitutionen vielfach hierzu aufforderten und antrieben. Man vergleiche nur die zehnte Regel des Index und die früher erwähnte Instruction für denselben. Zufolge derselben wird wie dem Papste in der ganzen Kirche, so dem Bischofe in seiner Diözese, ein unumschränktes Censur-Recht über alle Bücher und Schriften, wessen Inhaltes sie auch sein mögen, eingeräumt; in dem Verletzungsfalle dieses Rechtes sollen die von dem Papste Leo X. auf der lateranensischen Synode bestimmten Strafen eintreten, und es werden sofort die Pressen und Buchläden der Aufsicht und Visitation des Diozesen-Bischofs unterworfen. Auf die Erörterung der Frage, ob die Bischöfe das ihnen von den Päpsten eingeräumte Censur-Recht mit stillschweigender Zustimmung der deutschen Reichsfürsten in Deutschland wirklich erlangt und ausgeübt haben, und sofort dadurch der römische Index mit seinem ganzen Zubehör in Deutschland sei recipirt worden, wollen wir uns durchaus nicht einlassen, weil diese Frage, wenn man die Dinge genau betrachtet, von keinem Intresse mehr ist; wir wollen zugeben, was einige eifrige Kurialisten gern behaupten mögen, der Index sei in Deutschland wie auch immer recipirt worden. Wir haben gesagt, die obige Frage habe gegenwärtig kein Interesse mehr. Die Gründe für die Behauptung sind folgende: möchten auch der Index, die Regeln und die Instruction desselben in Deutschland durch Herkommen und Gewohnheit recipirt worden sein; so sind sie auch gerade theils auf denselben Wegen, theils durch die Gesetzgebungen des Staates wieder abgeschafft worden. Denn welche Buchhandlung und Presse von Deutschland, wenn dieselbe sich auch

den Namen einer Katholischen geben sollte, wird gegenwärtig dem Bischofe das Aufsichts-Visitations-Recht über den Buchladen und die Pressen gestatten? Wer wird gegenwärtig dem Bischofe das Recht einräumen, die auf der Lateranensischen Synode von Leo X. bestimmten und in der zehnten Regel des Index bestätigten Strafen in Anwendung zu bringen, nämlich die ohne seine Censur gedruckten Schriften zu konfiszziren, deren öffentliche Verbrennung zu veranstalten, die Schließung einer solchen Druckerei auf ein Jahr zu verordnen, und den Drucker mit einer Geldstrafe von hundert Dukaten zu belegen? Es liegt am Tage, daß dergleichen und ähnliche Censur-Verordnungen theils durch Herkommen und Gewohnheit, theils durch Landesherrliche Gesetze sind abgeschafft worden. Denn welche Laie unterwirft jetzt noch eine Druckschrift, falls dieselbe nur einen gelehrten Charakter in Anspruch nimmt, der bischöflichen Censur-Behörde? Wenn aber die Bischöfe die Schriften der Laien nicht mehr censuriren, aus welchem Grunde sollen sie denn berechtigt sein dennoch eine Censur bei den Schriften der Geistlichen zu fordern? Alle Kirchlichen Censur-Verordnungen kennen gar keinen Unterschied zwischen Schriften der Geistlichen und Laien, sie behandeln dieselben auf gleiche Weise. Auch darf und kann nicht behauptet werden, daß durch die Abschaffung der Kirchlichen Censur-Gesetze wesentliche Rechte der Kirche seien verletzt worden; die Rechte sind ihr nun entzogen worden, welche ihr waren beigelegt worden. Denn die Kirchlichen Censur-Gesetze verbreiten sich auch über Besitz und Eigenthum. Hierüber hat aber nicht die Kirche, sondern im Allgemeinen der Staat zu bestimmen. Hierzu kömmt ein anderer und höchst wichtiger Umstand. Eine gelehrte Schrift, welche gegenwärtig gerade zufällig in der Diözese eines Bischofs gedruckt wird, wird nicht allein für diese Diözese, sondern wenigstens für ganz Deutschland und nach Maaßgabe der Umstände für ganz Europa gedruckt. Warum sollte dieselbe gerade, weil sie in dem Kirchlichen Gebiete des Bischofs gedruckt wird, dessen Censur unterworfen werden müssen? Zudem könnte auch der Verfasser den Druckort außerhalb des Gebietes des Bischofes wählen, indem in dieser Hinsicht die größte Freiheit statt findet, und könnte sofort mit Leichtigkeit die bischöfliche Censur umgehen, ohne daß man ihn deshalb zur Rechenschaft ziehen dürfte.

Aber gerade aus dem Grunde, weil die bischöfliche prävenirende Censur unzureichend befunden worden war; darum

haben die Päpste eine allgemeine sich über die ganze christliche Welt verbreitende postvenirende Censur angeordnet. Allein diese Censur ist niemals in dem Umfange, in welchem sie angeordnet und in einzeln Gebieten der Kirche ausgeübt wurde, in Frankreich und Deutschland anerkannt worden. Dieses ist auch aus den hinlängstlichen Gründen geschehen. Denn erstlich werden in jenen Censur-Verordnungen Staatliches und Kirchliches miteinander verwechselt und die Entscheidung darüber lediglich der Kirche vindizirt; sodann wird dadurch die gesammte Wissenschaft unter die Aufsicht der Kirche gestellt; endlich verbreiten sich aber diese Gesetze wiederum über Besitz und Eigenthum, worüber die Entscheidung, wie oben bemerkt wurde, lediglich dem Staate zukommt.

Allein, kann man ferner entgegnen, es ist allerdings wahr, daß die kirchlichen Censur-Verordnungen den Päpsten und den Bischöfen in Ansehung der Presse Rechte zuerkannt haben, welche lediglich dem Staate zukommen können; deßwegen sind auch jene Rechte aus den vollgültigsten Gründen durch Herkommen und Gewohnheit und weltliche Gesetze abgeschafft worden. Dagegen wird man auch einräumen müssen, daß auch die Kirche bei dem großen Einflusse, den auch die Presse auf die kirchlichen Mitglieder ausübet, nicht gleichgültig sein kann, daß sofort die Kirche berechtigt sein muß, alle in ihrer Sphäre erlaubten Mittel anzuwenden, um sich gegen den schädlichen Eindruck der Presse zu schützen; also auch zu diesem Zwecke die ihr zustehenden Strafen zu verhängen; also auch im äußersten Falle jemanden von der Kirche auszuschließen, oder mit der Strafe der Exkommunikation zu belegen. Was nun zuerst die hier in Rede stehende Strafe anbelangt, so sind im Allgemeinen die Kirchenobern, der Papst und die Bischöfe, zu deren Verhängung berechtigt; im Besondern aber nur in der durch die kanonischen Gesetze bezeichneten Fällen, insofern diese Gesetze noch nicht ihre rechtliche Kraft und Wirkung verloren haben. Nun ist aber das allgemeine Censur-Recht der Bischöfe längst außer Gebrauch gekommen. Zudem haben die Staaten die allgemeine Censur übernommen und mehre Verordnungen, wenn gleich verschiedene erlassen, und sowohl das öffentliche, wie auch private Wohl gegen den Mißbrauch der Presse zu sichern; dagegen haben die Staaten den Bischöfen die Censur der Schriften, welche ihnen der Natur der Sache nach zukommt, also die Censur der für den öffentlichen und privaten Gebrauch der Kirche bestimmten Schriften, belassen. Es steht

den Bischöfen nicht zu, über diese Beschränkung eigenmächtig hinauszugehen, also auch außer dem Bereiche ihrer Censur kirchliche Strafen zu verhängen. Alles dieses gilt noch in einem höhern Grade von dem römischen Index und den Regeln desselben! weil derselbe niemals gesetzlich promulgirt worden ist, weil man ihn niemals in Frankreich anerkannt hat, weil die Anerkennung desselben in Deutschland unerweißlich ist, weil er, falls er dieselbe auch erlangt haben sollte, sie wiederum durch Herkommen und Gewohnheit verloren hat, weil er endlich sogar in Oestreich unter die verbotenen Bücher gezählt wird. Wie soll denn die Kirche gar keine Mittel haben, dem Mißbrauche der Presse Schranken zu setzen? Allerdings, aber nicht die Mittel, welche sie vielfach in ihre Censur-Verordnung aufgenommen hat; sondern lediglich diejenigen, welche aus der Natur ihrer Aufgabe, der Förderung und Verbreitung der Religion und Sittlichkeit hervorgeht. Gleichwie wahre Religion und Sittlichkeit nur im Wege der Belehrung und Ueberzeugung gefördert und verbreitet werden kann; so können auch nur auf demselben Wege die Gefahren für die Religion und Sittlichkeit abgewendet werden. Wird darum die Aufgabe der Kirche von der Presse bedrohet: dann vertraue sie der unbesieglichen Gewalt der Wahrheit, und ergreife ungesäumt die geeigneten Mittel, die Wahrheit in die verwirrten und wankenden Gemüther wieder einzuführen, als da sind Belohnung, Ermahnung, wissenschaftliche Beweisführung und Polemik mit aller Berücksichtigung der Umstände und Verhältnisse geleitet von der christlichen Nächstenliebe, Weisheit und Klugheit. Sollte die Kirche diese Mittel verschmähen, oder der heilsamen Wirkung derselben nicht vertrauen, sollte sie mehr erwarten von Bannflüchen und Interdikten, dann dürfte es gewiß bedenklich um den Erfolg stehen!

(Schluß im nächsten Hefte.)

Skizze über den ertheilten Religionsunterricht an einem katholischen Gymnasium vom formellen und pädagogischen Gesichtspuncte aus. Von Caffer.

(Schluß.)

§. 3.

Gerade diese Classe ist es, welche vorzüglich bearbeitet werden muß, indem sie sich an die obern Classen, deren

Charakteristikon wissenschaftlicher Hauch genannt sein will, anschließt. — Die Stellung dieser zu den obern Classen leiht uns die Grundsätze, die unsere Disciplin nicht scheut. — Eine neue Ordnung der Dinge tritt ein. Der Lehrer, nach seinem früher berechneten Plane durcharbeitet mit den Schülern die ganze Disciplin von neuem, das Ganze jedoch bekömmt einen neuen Anstrich. Es fragt sich an dieser Stelle um das formelle Verfahren, das rein pädagogische kommt später zur Sprache. Es dreht sich Alles um den Halt und Werth der Begriffe herum, indem darin das Element des Wissenschaftlichen ruht. Die Frage über den Halt und Werth der Begriffe hat die Psychologie ex professo zu befriedigen. Jedoch wollen wir nicht vernehmen lassen, auf dieser Classe die Psychologie zu lehren. So versteht man uns nicht: — wohl aber, daß alles Lehren und alles Lernen eine psychologische Grundlage habe. Selbst in Sexta wird die Psychologie nicht vernachläßigt, nur schlägt man sie nicht in todte Formen. Da, wo man sich um die Entstehung und Fortbildung der Vorstellungen und Begriffe genügende Rechenschaft gibt und sich dieser Entstehung und Fortbildung bewußt wird, stellt man sich Etwas psychologisch vor, begreift das Etwas psychologisch. Da nun auf dieser Classe das Bewußtsein vorzüglich geläutert werden soll, so muß mehr, denn gewöhnlich, die Seite der Disciplin besehen werden, woran und wornach diese Läuterung Halt hat. —

Welch ist diese Seite unserer Disciplin? — Darauf weis't der natürliche Eingang in die Offenbarung hin; dieser Eingang beginnt mit der natürlichen Offenbarung. — Hier müssen die Kräfte der Geister versucht und geübt werden, um den Zweck dieser Einleitung gewahren und fühlen zu lassen. — Welch ist dieser Zweck? Kein anderer, als die Sehnsucht nach der Kunde aus einer höhern Welt anzufachen; diese Sehnsucht wird in dem Grade sich steigern, in dem die Fragen, aus dem Drange des Herzens erzeugt, unbefriedigt bleiben. — Das Viel und Wenig, welches der philosophischen Disciplin entlehnt wird, bemißt der umsichtige Lehrer nach der Bildungsfähigkeit der Schüler; nur der eine Grundsatz leitet: „keine Fragen anzuregen, die sich noch nicht abthun lassen. denn besser ist, keine Bedürfnisse haben, als nicht befriedigen können.“ Die Philosophie, die hier Glück macht, ist die des sogenannten gesunden Menschenverstandes, gesäubert von einer unzeitigen Scepsis; Historisches geht dieser ruhigen Scepsis ruhig zur Seite. Sobald nun der Lehrer

auf positivem Boden ruht, arbeitet er auf gewissenhafte Ausscheidung der empirischen und nicht empirischen Vorstellungen und Begriffe hin, das zu Anfang Gesagte occupirt auch hier Anwendung. Der Lehrer ordnet die Disciplin systematisch, ohne jedoch eine Methodenlehre anzukünden. Für solch eine Lehre reicht einestheils nicht aus die Receptionskraft der Schüler, andertheils begleitet diese Lehre etwas Mißliches, und das ist? — Der Schüler, noch zu unreif, Form und Inhalt strenge auszuscheiden, kommt in die Gefahr, sich mehr an die Außen-, denn Innen-Seite anknechten zu lassen; diese Gefahr ist groß, indem sich ja eher die Schale, denn der Kern zeigt. Ferner müssen wir ja förderst die Schale beißen, um den Kern zu greifen, und das All' ist nach den Gesetzen des Geistes nothwendig. — Ist der Schüler an die Form gebannt, die sich in dem einen Kopf so, und in dem andern so gestaltet, so wirft er auch die Sache mit der Form weg, und vergißt leicht, daß Gott für die Sache stehe. — Die Sache ist so natürlich. — Der Lehrer bietet treu die Sache geordnet, geregelt nach seinem gefügten Kopfe, mit dieser Sache ergibt sich Form und Methode. Also kein Zuschneiden der Form oder Methode hat hier was Gutes, der Lehrer, der l e h r t, ist Form oder Methode, wenn er nur g r ü n d l i c h lehrt. Der Schüler, der den Lehrer begleitet, eignet sich unter dieser Voraussetzung eine Methode an, die natürlich ist, und, weil sie es ist, sich in seinem Geiste occupirt. —

Diesem Satze verbitte ich die Anwendung auf höhere Studien und gewissermaßen auf obere Classen; eine Gymnasial-Schule schwebt mir vor Augen. — Diese Rücksicht thut in dieser Schule Noth, damit nicht ἔκθρωμα erfolge. — Erfahrungslose Lehrer leiden in der Regel an dieser Stelle Schiffbruch; da sie sich s e l b s t e n lieber, als von den Schülern hören lassen wollen, so tragen sie vor, ohne Rechenschaft von den Schülern zu fordern. Vergl. §. 2. —

Das Lehrmaterial wird nach dem Lesebuch vorab bezeichnet; die nun folgende Kunde theilt sich unter Vortrag und Examiniren. Das Examiniren läßt die Lücke fühlen, das Geschäft des Lehrers ist, diese Lücke auszufüllen, oder ausfüllen zu lassen. — Die Regel hat sich bereits in der Anwendung bewährt, daß man die Schüler anleite, in logischer Ordnung Sätze zu entwicklen. Diese Entwicklung bürgt für die Consequenz des Kopfes, oder — mit Rücksicht auf die Aufgabe der Schule — fördert die Entwicklung des

Kopfes; denn nichts klingt in der Schule so widerlich, als alle Fragen mit Ja und Nein abthun zu hören; das Wie und Warum darf nie verschwiegen bleiben. Diese Fragen über das Wie und Warum sind zwar einfach, indeß inhaltsschwer. Auch sind's gerade nur diese Fragen, welche den Geist des Wissenschaftlichen athmen lassen. In diesem Geiste und nach diesen Grundsätzen wird die ganze Classe formal bearbeitet, die nach den frühern §§. gezeichneten Grundsätze greifen durch, die Anwendung gestattet Modifikation. — Damit die Disciplin vielseitige Bewegung habe, wechselt die historische mit der rationellen Seite der Disciplin ab, die hl. Schrift dient als Grundlage, an diese schließt sich die Sprache der Kirche von ihrem einheitlichen Standpunkte an, und die Sprache des verbürgten, mündlich überlieferten Gottes Wortes. — Auf dieser Classe, so wie auf den weiter hinausgerückten Classen, hat die abwechselnde Lesung der hl. Schrift die Anwendung: „Dogmatische Sätze werden zur concreten Anschauung erhoben, das exegetische Element bleibt nicht unberührt, die praktische Seite der Disciplin wird durchweg vorgekehrt sein.“ Alles wird jedoch bei dieser Lesung so eingerichtet, um das Vorgefundene zu einer Einheit und zu einer, der Disciplin angehörigen Ordnung sich gestalten zu lassen. Sind diese Grundsätze verwirklichet, so wagen wir den Schritt auf obere Classen. — In welcher Weise finden wir uns dort wieder? Diese Frage appellirt an

§. 4.

Ein eignes Selbstgefühl trägt der Schüler auf diese Classen, jedoch ist Sorge zu tragen, daß dasselbe von wissenschaftlicher Demuth geleitet werde. Die formelle Seite uns'rer hl. Disciplin gestaltet sich ein wenig anders, und du, Lehrer, fragst nach dem Andern. — Auf dieser und der Abschluß-Classe hat zusammenhängender Vortrag Ort und Stelle. — Das Wort besagt viel, die Deutung des Wortes ermangelt nicht.

Hier machen wir keine Scheidung, uns auf das über die getroffene Classifikation Gesagte berufend. — Dagegen zeichnen wir den Geist des Unterrichtes; über die leibhafte Theorie hat Praxis zu richten. —

Zusammenhängender Vortrag gewinnt für den Schüler an Reiz, der wenigstens vier Jahre in dieser Disciplin mit Fragen gedrückt wird; „in dieser Disciplin“, über die für andere abgemessene Methode steht uns hier keine Entscheidung zu. — Eine solche Entscheidung modificirt sich auch unter anderer

Beschaffenheit der Disciplin. — Das ewige Fragen bringt auf die Dauer nur Alles auseinander, nichts zusammensetzend, Alles zerfleischend. — Freilich ist das Zusammensetzen was Leichtes, sobald das Zusammengesetzte in seinen Theilen gesehen; allein offenbar gefällt für gereiftere Geister der Fluß der Rede. — Wenn auch für diese Classen der Vortrag zusammenhängend fortgleitet, so läßt doch diese Lehrmanier eine zweckmäßige Modifikation erwünschen. — Eine solche besteht in der mitunter eingeleiteten Unterbrechung mit Fragen, einmal an den Stellen, wo's Gefahr läuft, nicht wohl verstanden zu sein, dann, wo die erforderliche Spannung von Seiten des einen oder andern Schülers nachläßt; erstere Rücksicht leitet von neuem den Gedankenproceß ein, diese nöthiget von selbsten zur Aufmerksamkeit nach dem nach den frühern §§. Gesagten; die auf diesen höhern Classen modificirende Anwendung wird in dem folgenden Absatze eigends besprochen. Hier tritt ferner alles das, was in Tertia von weitem präparirt wurde, mehr sichtbar und mit Absicht geleitet, hervor — eigene Entwicklung der Ideen von Seiten des Schülers und gerechtfertigter Methodengang von Seiten des Lehrers. — Da für beide Classen, Secunda und Prima, für jede in der Regel zwei Jahre anberaumt sind, so wird darnach die Ausführlichkeit der Disciplin zugemessen; nur fällt das aus, was das kirchengeschichtliche, archäologische, psychologische und philosophische Studium über den Standpunkt der Schule hinaus berührt. — Da für diese Hülfsstudien die Zeit dürftig zugeschnitten ist, so kann auch nur an das Nichtzuentbehrende gedacht sein, mehr bei einschlagenden Stellen der Disciplin, denn ex professo, occupiren sich diese begleitenden Studien eine Stelle. —

Den Cursus für die Disciplin bemißt der Lehrer der Art, daß für den zweijährigen Primaner nochmal eine übersichtliche Diskussion der ganzen Disciplin nach ihrem geistigen Connexus gegeben wird. — Die h. Schrift des N. Testam. wird in den letzten Jahren nach ihrem vorzüglichsten Inhalte gelesen und erklärt, weniger die Auswahl modificirt. Diese Lesung ist sehr willkommen, denn so kommen die fixirten Sätze zur concreten Anschauung. — Auch drängt sich das exegetische sprachliche und das sprachliche exegetische Element, das die hl. Schrift reicht, als vollkommenen Anbindepunkt mit der äußern Seite der Profan-Studien auf, ein nicht unerheblicher Vortheil, indem so das Studium der übrigen Discipline sich mit der Religionsdisciplin sühnend die Hand

reicht und diese denselben eine hl. Weihe aufdrückt. — Mit diesen §§. schließt unsere Skizze ab, insofern die formelle Seite der Disciplin in Betracht kommt; die rein pädagogische wird in den folgenden §§. designirt.

§. 5.

Damit der Lehrer die ihm gestellte pädagogische Seite seines Amtes ausfülle oder erschöpfe, kann er Eines nicht entbehren, und dieses Eine ist — Vertrauen, das der Schüler dem Lehrer schenkt. — Worin besteht dieses Vertrauen? Der Schüler muß überzeugt sein, der Lehrer könne und wolle alles Gute für ihn verwirklichen; wo diese Ueberzeugung abgeht, da stockt die ganze pädagogische Geschichte. Der Grund hievon springt in die Augen, mehr noch im Gange uns'rer Diskussion. Allein auch hier zeigt sich der Knote, mit dessen Lösung der Erzieher von Morgen bis Abend schwitzet, hier und das ist der Stein des Anstoßes für Lehrer und Schüler. Zuerst das Allgemeine, dann das Spezielle, um, obgleich auf einem scheinbaren Umwege sich Alles zur Totalanschauung gestalten zu lassen. So viel ist gewiß, wenn der Lehrer alles Gute im Auge hat, Alles auf's Gute einleitet, fehlt das Vertrauen, er wird vom Schüler verkannt, und trete er auch auf im Geiste und der Kraft Christi. Ein solcher Lehrer nutzt wenig für die moralische Weltordnung. Das Warum? Die pädagogische Seite thut sich vor Allem kund in dem Strafen und Belohnen und in der Auswahl und Anwendung der strafenden und lohnenden Mittel. Da ein vernünftiges Strafen Schuld und ein vernünftiges Belohnen Verdienst unterstellt, so muß vorab von Seiten des Erziehers Alles darauf berechnet werden, Schuld und Verdienst nach der Wahrheit zu würdigen, so daß das Urtheil des Erziehers über Schuld und Verdienst, über Strafen und Belohnen, so viel wie möglich, in's Bewußtsein des Schülers recipirt werde. Wird diese Abschätzung verfehlt, so lassen sich Folgen berechnen. Wird nämlich die Schuld und damit die Strafe zu hoch gesteigert, so gewinnt der Erzieher den Anschein eines Scharfrichters, der Schüler fühlt sich gekränkt, der Wille beugt sich nur aus Zwang, das gute, beste Wort tönt bald aus, indem sich Geist und Herz verschließen. Mit Rücksicht auf die Mitschüler des Gestraften fühlt sich nicht weniger der Erzieher in einer peinlichen Lage, indem er leicht den Schüler veranlaßt, seine Schuld und Strafe nach der Schuld und Strafe der

Mitschüler abzuwägen; er, der Erzieher, wird in diesem Falle leicht der Partheilichkeit beschuldigt. Wird der Schüler über Gebühr, sei's mit Wort oder That, belohnt, so wird er eitel, selbstgefällig, wackeres Streben sinkt entweder oder artet zu einem ungeregelten Ehrgeize aus; gegen Andere wird der Keim zur Anmaßung, zum Trotze, zur Beleidigung und Lieblosigkeit gelegt. — Wenn nun auch nicht immer diese Richtung in einem hohen Grade in die Seele des Schülers ein- und durchgreift, so schirmt dagegen in der Regel nur das Gemüth des Schülers; rein psychologisch dehnt sich allemal diese Richtung fort. Mit Rücksicht auf diese untergestellte Erscheinung ergeben und empfehlen sich zwei Grundsätze, deren Anwendung nie ohne Erfolg sein wird: „Sei beim Lohnen und Strafen gerecht!" „Strafe eher unter der Schuld!" Die glückliche Anwendung dieser Sätze gleitet durch zwei Extreme auf einen Mittelweg hin, wie aber? — Nach dem ersten Grundsatze beugt der Erzieher vor Allem vor, nicht über die Schuld hinaus zu strafen, indem nichts so sehr den Schüler empört, als unrecht gezüchtiget zu werden, zumal, wo er, was er leicht wähnt, die Mitschüler schonender behandelt, gewahrt; der Erzieher belohnt nach Verdienst, wobei er sich hütet durch zu reichlichen Lohn, dem kühnen Ehrgeize und frechen Stolze das Wort zu sprechen, sich nicht weniger hütet, die Consequenz in dieser Verfahrungsweise: Alle ohne Ausnahme, zu verletzen; diese Consequenz erläßt in keiner Weise ein gerechtes Verfahren. — Subtiler noch ist die Sache beim Diktiren der Strafen, indem das Strafen mehr noch denn das Belohnen den Sinnenmenschen erschüttert, und jenes peiniget, dieses wenigstens dem Ehrgefühl zur Seite steht. — Liebe muß sonach die Ruthe begleiten *). — Aber keine unverstandene Liebe; keine Strafe hat Statt, ohne daß der Grund der Strafe angegeben werde. — Denn wo die Strafe bessert, gewahrt und fühlt der Schüler selbst den Grund der Strafe im Bewußtsein der Schuld, widrigenfalls zügelt nur Furcht und Schrecken, die so lange der Leidenschaft Stillschweigen gebeut, als das Auge des Erziehers wachet. — Aber auch hier schweigt nicht mal die Leidenschaft, sondern wagt nur nicht den Ausbruch, innerlich fühlt sie sich frei und bewegt sich frei.

---

*) Vgl. II. Tim. II. 25 und 26.

§. 6.

Obgleich diese Grundsätze die ganze Schule bereichen dürfen, so muß doch die Anwendung derselben mitunter modificirt werden, diese Modifikation erläßt nicht die Beschaffenheit, das Alter und der Entwicklungsgang der Schüler; Neigung, Gewohnheit, Charakter, Anlage u. A. — Alles das wirft das Auge des Erziehers nach verschiedenen Richtungen hin. — Da viele Ausbrüche der jugendlichen Seele das Schulgesetz schützt, so z. B. gegen ungeregelte Lebhaftigkeit, Leichtsinn, Trägheit, und gegen andere Abnormitäten, so kommen diese Richtungen, insofern sie nicht die sittliche Richtung unmittelbar verkehren, so ganz besonders nicht in Anschlag, indem wir voraussetzen, daß der Religionslehrer gelegentlich dem Schulgesetze aus religiösen Gründen höhere und heil. Weihe leihen werde. — Aber andere Fehler, die moralische Schuld tragen — Verletzung der Menschenliebe, Neid, Eigennutz, Geiz, Einbildung, Stolz u. a. treffen indirekte Züchtigung beim Vortrage der Disciplin. Kurz, unter Letzteres gehört alles das, was durchweg im innern Menschen verwüstet, unter Ersteres, was nach Außen hin störend eingreift. — Wir heben nun Grundsätze hervor, nach welchen wir die Morallehre in die Schule eindringen lassen; einige sind nach den §§. 2 und 3 angedeutet, hier folgt eine genauere Entwicklung derselben. Für die Anwendung modificiren wir dieselben nach zwei Abtheilungen der Schule; mit Tertia schließt die erste, mit Prima die andere ab. — Also mit Rücksicht auf die erste Abtheilung der

§. 7.

Es wurde in den §§. 2 und 3 nicht unbemerkt gelassen, daß in unsern gewöhnlichen Lehrbüchern mit Recht, ob der Vielseitigkeit des Stoffes, Glaubens- und Sittenlehre auseinander geschieden würden; der äußere Grund um die für den Schüler mögliche und für den Lehrer nothwendige Einheit in der Auffassung und Darstellung der Sache festzuhalten. Da dieses Gesagte die formelle Seite der Disciplin berührt, so dient diese Erinnerung hier blos als Connexpunkt. Die jetzige Sache.

Der Lehrer entwickelt vorab das Wort Gottes zum Verständnisse, ist dieses Verständniß gelungen, so entladet er selbst sich des erhebenden Eindruckes, jedoch gelegentlich und kurz. — Darauf leitet der Lehrer die Frage allgemein, an Alle, ein: „Welche Gedanken hat diese oder jene Lehre in

euch hervorgerufen, euch abgenöthiget?" — daß er die Frage an alle Schüler der Classe stellt, erzielt, nun alle zum Nachdenken und zur Anwendung des Gegebenen auf sich selbsten zu veranlassen; jedoch erst nach einer gewissen Pause dringt er auf Erwiederung der Frage. — „Nach einer gewissen Pause", eine Nebenbestimmung, der Etwas zum Grunde liegt. — Das Etwas: werden von einem Schüler Fragen, welche einen bedeutenden Inhalt haben, vorschnell erlediget, so greift die formelle Seite der Disciplin zu wenig durch, auch nicht die bildende; nur eine wohl in der Psyche gereifte Idee kann sich der Macht auf den Wellen bemeistern. Gelingt indeß die vorschnell geliehene Antwort, so war dieselbe bereits vor der Anregung der Frage fertig, und nichts ist von neuem zur Geistesentwicklung geschehen; wenig hat der Lehrer als solcher genutzt, weil er nicht gebildet hat. Während dieser gestellten Frage bis zur Antwort ruht der Lehrer selbst, in sich selbst rückkehrend und reflektirend, selbst mit Gefühl und Ausdruck die Kraft des Gottes Wortes in sich abprägend. Nun befragt er den Einen oder Andern um das Ergebniß seiner Selbstprüfung. Nicht legt er's darauf an, den Schüler zu einem Selbstgeständnisse zu nöthigen; denn welcher Schüler möchte zu seinem Frommen sich als einen öffentlichen Büßer vor der Schule darstellen?! Nein, die Casuistik soll und wird sich der Schüler vor sich selbsten bilden; aber auch der Lehrer wird, obgleich auf eine versteckte Weise, nun fernerhin dem Vortrage einen casuistischen Anstrich geben. Aber wer soll diese Casuistik, d. i., die das Leben und die vielfachen Verzweigungen des Lebens berührenden Grundsätze praktisiren? Der Lehrer. —

Jedoch darf hier eine umsichtige Tactik nicht fehlen; wohl hüte sich der Lehrer, als eigentlicher Erzieher, einzelne, frisch vorgekommene Fehlgriffe des Einen oder des Andern zu züchtigen, wenn das erregte Scandalum diese Züchtigung nicht erfordert, dieses, um ohne Noth nicht das Ehrgefühl zu kränken. Eine Ausnahme von dieser Weisung muß in dem Falle zugestanden werden, wo wahrscheinlicher Weise das Scandalum fortwirkt. — Mancher deutet diese Manier als übertriebene Zartheit und Schonung, wenigstens der rigoröse, für Schulbänke mehr, denn fürs Leben, zugeschnittene Lehrer; nein, was man so darstellt, so rügt, als träfe die Rüge die Gesammtheit der Schüler und Schule, obgleich der Einzelne oder Einzelne das Wort der Rüge fühlen sollen, solch ein Wort hat selbstrichtende Kraft. Vgl. unter A. §. 5. — Diese

Erziehungsmethode ist wenigstens natürlich, wie aber? — Im entgegengesetzten Falle reift nicht einmal die Selbstreflexion, indem sich der Schüler sagt: „Ei, das geht mich nicht an!" — Ferner keimt in diesem Falle die Schadenfreude, oder, der vorfindliche Keim entwickelt sich bei den Meisten — gereift, mit der Aeußerung sich ankündigend: „O, das ist dem mal gut!" — Nach allem diesem wird der Lehr- und Erziehungssatz laut: „Der Lehrer lebt und webt in der Schule als Lehrer und Erzieher und als Schüler nach dessen Neigung, Anlage u. A.; mit den Schwachen ist er schwach, mit den Starken stark." Der psychologische Erzieher — ein anderer hat auf diesen Namen kein Recht — bearbeitet zugleich nach diesen Grundsätzen die nach §. 6. angedeuteten, natürlichen Richtungen der Schüler, um dieselben in das Gebiet der christlichen Freiheit zu bannen. — In welcher Weise? Um diese Frage kümmert sich nicht unser Thema. Nun zu obern Classen vom gegenwärtigen Gesichtspuncte aus. —

§. 8.

Dieser §. wird kurz zusammengedrängt, indem die besprochenen Grundsätze mit wenig Modification auch auf diesen Classen durchgreifen. — Die genannte Casusstelle hat jedoch weniger Anwendung, in der Voraussetzung, daß die Schüler sich dieselbe zu bilden im Stande sein werden, dagegen werden an den Stellen, wo sich Glaubens- und Sittenlehren die Hand bieten, durchweg moralische Reflexionen eingeschoben; es sind die Stellen, wo die moralischen Forderungen auf den Grund einer Lehre einen natürlichen Connexpunct finden. — Die moralischen Reflexionen sind kurz, jedoch um so ernster und eindringender, jemehr ungezwungenen Halt sie sich auf den Grund einer Lehre occupiren. — Die einschlagenden Stellen der h. Schrift kommen bestätigend hinzu, um der begründeten Forderung neuen Ausdruck und eine neue Weise zu leihen. — Auch diese gewinnen in dieser Stelle und in dieser Ordnung an Eindringlichkeit, indem ihr gebietendes Wort zugleich den Grund des Gebotes vernehmen läßt. —

Alle diese in den §§. aufgezeigten Grundsätze haben wir mehre Jahre angewandt, und, wie wir meinen, dadurch das Mißverhältniß, das sich so leicht beim Vortrage der Religionsdisciplin und Profanwissenschaften herausstellt, beseitigt. — Ist uns das gelungen, so war nicht vergebens die Mühe, welche wir unserer h. Disciplin geschenkt haben. —

Köln. Am 2. Nov. Nachmittags fand die Beerdigung des am 30. Okt. hier verstorbenen Herrn Victor Deodat Franz Joseph Freiherrn von Beyer, ehemaligen Capitulars und Kellners der freiadeligen Prämonstratenser-Abtei Hamborn, Jubelpriesters und Ritters des rothen Adlerordens dritter Klasse, Statt. Geboren 1764, theilte er mit seinem Zwillingsbruder, dem Hochwürdigsten Weihbischofe der Erzdiözese Köln, Herrn Carl Adalbert Freiherrn von Beyer, Propste des Kölnischen Metropolitan-Domcapitels ꝛc., von frühester Jugend an in seltenster Weise fast alle bedeutenden Lebensverhältnisse: an einem und demselben Tage legten die Brüder 1784 in der genannten Abtei die Gelübte ab, an einem und demselben Tage wurden sie 1787 in Köln Priester, und lebten ungetrennt, auch nach Auflösung der Abtei, in wahrer Bruderliebe und gänzlicher Gleichförmigkeit der Gesinnung. Als der hochgeehrte Carl Adalbert bei der Wiederherstellung des Erzbisthums als Weihbischof im Jahre 1825 nach Köln berufen wurde, folgte ihm der Zwillingsbruder auch hieher, und die herzinnige Uebereinstimmung der ehrwürdigen Greise, die sich überall, im geistlichen Berufe wie im öffentlichen Leben, kund gab, gewährte stets einen wahrhaft rührenden Anblick. Diese gewiß merkwürdige und seltene, gleichmäßige Lebenswanderung wollten die Mitglieder des hohen Metropolitan-Domcapitels in schöner und bedeutsamer Weise dadurch würdigen, daß sie dem Hochwürdigsten Herrn Weihbischofe das Anerbieten vortrugen, die Leiche seines verewigten Zwillingsbruders in die für die Mitglieder des Domcapitels bestimmte gemeinschaftliche Gruft auf dem städtischen Kirchhofe beisetzen zu lassen, auf daß die körperliche Hülle derer im Tode vereinigt bleibe, die im Leben ein so edles, als erhebendes Beispiel brüderlicher Eintracht gegeben haben. Das Andenken des Hingeschiedenen, der, wie in seinem ganzen Leben, so im Sterben, ein Muster stiller und wahrhaft priesterlicher Tugend war, wird noch lange im Herzen der Gleichgesinnten und in dem Danke der Armen fortdauern. — Gottes Trost und Stärke möge mit dem nun vereinsammt Zurückgebliebenen sein, damit er der Liebe und Verehrung seiner Diözesanen noch lange erhalten bleibe!

Erklärung.

Die kathol. Kirchenzeitung von Dr. Höninghaus beschuldigt in Nummer 103 v. J. den Verfasser des Aufsatzes über

das Sacrament der Taufe im 27. Hefte dieser Zeitschrift, eine ketzerische Lehre in Beziehung auf die Natur der Erbsünde vorgetragen und vertheidigt zu haben. Diese Beschuldigung ist durchaus ungegründet und falsch, und beweiset nichts als entweder die beschränkten theologischen Kenntnisse oder die Verleumdungssucht ihres Urhebers. Was ich (der Unterzeichnete ist der Verfasser jenes Aufsatzes) über die Natur der Erbsünde lehre, hat vor mir gelehrt 1. Augustinus lib. 2. de peccat. merit. et remiss. cap. 4.; 2. Petrus Lombardus lib. 2. Sentent. distinct. 30 et 32.; 3. Bonaventura lib. 2. Sentent. dist. 30. art. 2.; 4. die Konfutatoren der Augsb. Konfession: Eck, Cochläus und Wimpina, 5. Estius lib. 2. Sentent. dist. 30 §. 9.; 6. Ildephons Schwarz im zweiten Theil seines Handbuchs der christlichen Religion; 7. Marian Dobmayer Institut. theolog. tom. 7. pag. 52.; 8. Franz Geiger im ersten Bande seiner gesammelten Schriften (Flüelen 1823) S. 178—180, und im zweiten Bande (Altdorf 1828) S. 272—274; und 9. Frint in seinem Handbuche der Religionswissenschaft II. Thl. II. Bd §. 217, 218 u. 219. *). Die Beschuldigung der Ketzerei in Bezug auf jenen Gegenstand trifft also nicht mich allein, sondern auch die genannten bewährten Theologen, von denen zwei sogar als Heilige in der Kirche verehrt werden. Ich kann mich nur freuen, in so guter und orthodoxer, ja heiliger Gesellschaft von einem anonymen Skribenten, dem es vielleicht schwer fallen dürfte, seinen Namen zum Besten zu geben, verketzert zu werden. Herr Pfarrer Schumacher übrigens, worauf dieser Skribent sich als auf eine Autorität beruft, wird in dem 29. Hefte dieser Zeitschrift eine — wie ich hoffe — nicht aus der Luft gegriffene Antwort auf seine Invektiven finden.

Trier am 17. Januar 1839.

(gez.) Joh. Jos. Rosenbaum,
Prof. der Dogm. im Bischöflichen Seminar.

---

*) Hiermit widerlegt sich auch die Behauptung in dem Artikel aus Bonn in der gedachten Kirchenzeitung Nr. 3. d. J., daß jene Lehre eine eigenthümlich Hermesische Ansicht sei. Wenn der Verfasser dieses Artikels sich die Mühe geben will, die oben angegebenen Stellen zu lesen, so wird er auch darin die Belehrung finden, daß mit jener Ansicht von der Erbsünde und der heiligmachenden Gnade, wie diese in dem besprochenen Aufsatze vorgelegt worden, die geistige Wiedergeburt durch die Taufe, was er durchaus in Abrede stellt, wohl Statt

Erklärung.

Die kathol. Kirchenzeitung des Dr. Höninghaus enthält in ihren (mir erst jetzt — in der Mitte des Januars — zu Gesichte gekommenen) 97. Nr. v. J. einen von Coblenz aus datirten und, wenigstens in Bezug auf mich, mit mehren groben Unrichtigkeiten durchflochtenen Artikel. Hierin ist Rede von einem „gewissenlosen Unfug,“ der in dem Trierischen Seminar getrieben worden sein soll und darin bestanden habe, daß bis jetzt in demselben noch immer nach hermesischen Grundsätzen vorgetragen worden. Unstreitig müssen die Grundsätze, die bisher in hiesigem Seminar vorgetragen worden, entweder geradezu unkatholisch sein, oder doch die katholischen Dogmen am Ende in ihren Folgen untergraben, wenn diese harte Beschuldigung Grund haben soll. Da ich mir nicht bewußt bin, solche Grundsätze vorgetragen zu haben, so muß ich den Einsender des besagten Artikels und auch den Redacteur der kathol. K.-Z., Herrn Dr. Höninghaus, der durch die Aufnahme dieses Artikels in sein Blatt die Verantwortlichkeit dafür übernommen hat, auffordern, und fordere beide hiermit wirklich auf, mir folgende Fragen zu beantworten: 1) Habe ich in meiner bisherigen Stellung als Lehrer der Dogmatik verwerfliche und von der Kirche wirklich verworfene Lehren vorgetragen, und welche? 2) Habe ich auch nur in Schulmeinungen je etwas aufgestellt, was nicht auch von den bewährtesten Theologen und schon von den Kirchenvätern gelehrt worden wäre? Und da über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung heutzutage so viele Irrlehren im Umlaufe sind, Einige der Vernunft alles überweisen und dem Glauben nichts überlassen, Andere dagegen dem Glauben alles vindiciren und der Vernunft nichts überlassen, so muß ich die Frage stellen: 3) Habe ich nach der einen oder andern Seite hin je eine Irrlehre vorgetragen, und welche? In Bezug aber auf die Vermögenheit der Vernunft an sich, worüber in unsern Tagen eine Menge der krassesten Irrthümer, die sich sogar als ächt katholische Lehren geltend machen wollen, aufgetaucht sind, muß ich abermals die Frage stellen: 4) Kann der Mensch, der seinen natürlichen Fähigkeiten überlassen und mit allen Hülfs-

---

findet. Zugleich erlauben wir uns, ihn aufmerksam zu machen, daß er, wenn er Lehren Anderer anführen oder über dieselben behaupten will, im ersten Falle die Lehren nicht verstümmele und im zweiten Falle der Wahrheit getreu bleibe. —

mitteln versehen ist, welche ihm die gesellschaftlichen Verhältnisse zu seiner geistigen Entwickelung darbieten, bloß durch die Kraft seiner Vernunft und ohne die Hülfe des Glaubens zur Erkenntniß Gottes gelangen oder nicht? Und wenn ich diese Frage bejahe, wie ich das wirklich thue, verfalle ich dann in eine Ketzerei?

Ich stelle es dem anonymen Einsender jenes Artikels, so wie dem Hr. Dr. Höninghaus anheim, bei allen meinen bisherigen Zuhörern, deren Zahl nicht unbedeutend ist, die genaueste Nachfrage über meine Lehre zu halten. Beide werden aber auch wissen, welches Prädicat ihnen gegeben werden muß, wenn sie nicht nachweisen, daß und welche verdammliche und von der Kirche wirklich verdammte Lehren ich in den genannten Beziehungen meinen Zuhörern seit beinahe zwölf Jahren vorgetragen habe.

Trier, 17. Januar 1839.

(gez.) Joh. Jos. Rosenbaum,
Prof. der Dogm. im Bischöflichen Seminar.

Baden. Freiburg den 22. Oktob. Der Hr. Pastor Bartz zu Hilbringen, im Kreise Merzig, Regierungsbezirk Trier, erließ unterm 11. August d. J. folgendes Schreiben an den Herrn Domkapitular, Professor Dr. Hirscher hieselbst (Matth. III.):

Sr. Hochwürden, Hochwohlgeboren Herrn Johann Baptist von Hirscher, Doktor und Professor der katholischen Theologie an der Universität zu Freiburg. — Hochwürdiger Herr Professor! So eben habe ich Ihre im Jahr 1821 herausgegebene Schrift: Missae genuinam notionem etc. durchgelesen. Mit gespannter Erwartung und geängstigtem Herzen hatte ich dieselbe zur Hand genommen, da mir vor mehreren Jahren schon von zwei meiner Professoren gesagt worden war, daß Sie darin die Messe nicht als Opfer anerkenneten.

Die ganz außerordentliche Liebe und Hochachtung, welche ich stets gegen Sie trug, obschon ich Sie nur aus Ihren Schriften kenne, machte mich immer glauben, es sei Ihnen zu wehe geschehen. — Nachdem ich die lateinische Abhandlung gelesen hatte, legte ich das Buch weg, mich selbst fragend, ob das obige Urtheil richtig sei. Ich wagte noch durchaus nicht, es auszusprechen. Bei mir überwogen noch die Gründe, daß Sie den Glauben an das Meßopfer nicht

aufgegeben hätten, die entgegengesetzten. Als ich aber die deutsche Einleitung zur Beilage und diese selbst gelesen hatte, war leider aller Zweifel mir benommen. — Also haben Sie wirklich das vorzüglichste Dogma, durch welches Katholiken und Protestanten getrennt werden, aufgegeben, da nicht nur die auf der ganzen Erde verbreitete lernende, sondern auch die mit Unfehlbarkeit lehrende Kirche dieß als Dogma festhält, respective entschieden hat (Trident. Sitz. 22 besond. Kan. 1, 3, 4).

Ach lieber Herr Professor, wie herzlich würde ich Ihnen danken, wenn Sie mir aus dem Schriftchen selbst zeigen wollten, daß ich über Ihre Rechtgläubigkeit in grobem Irrthum sei; oder wenn Sie mir versicherten, daß Sie seit 17 Jahren zur Lehre der katholischen Kirche zurückgekehrt seien. Verachten Sie doch dieß Schreiben nicht; denken Sie, wie leicht könnte sich hier das Wort des Heilandes bewähren (Matth. 11, 25): „Ich preise Dich, Vater, Herr Himmels und der Erde, daß du dieses vor den Weisen und Klugen verborgen, den Kleinen aber geoffenbaret hast.“ — Gebe doch der liebe Gott, daß ich eine erwünschte Antwort von Ihnen erhalte, damit meine frühere ganze Hochachtung zu Ihnen zurückkehre; die Liebe dürfte sich ja nicht vermindern. — Hilbringen den 11. August 1838. Seien Sie im Herrn gegrüßt von Ihrem ergebensten Bartz, Pastor (Versucher).

Derselbe erhielt darauf folgende Antwort:

Freiburg, den 13. Oktober 1838. Hochwürdiger Herr Pastor! Es ist mir sehr leid, daß ich Ihrem Herzen Betrübniß verursacht habe, um so mehr, weil es Ihr Wohlwollen gegen mich ist, und Ihre Theilnahme für mich, was Sie in Kümmerniß versetzt hat.

Was nun aber den Gegenstand Ihrer Besorgniß ausmacht, so habe ich zwar das Büchlein quaestionis nicht bei der Hand, und kann also nicht ermessen, welche Ausdrücke Sie zu der Ansicht, daß ich das heil. Meßopfer geläugnet habe, verleitet haben möchten. Indessen kann ich Ihnen die Versicherung ertheilen, daß es mir nie in den Sinn gekommen ist, das heil. Meßopfer läugnen zu wollen. Das wohl ist wahr, daß ich mein Lebenlang Alles von seiner praktischen Seite angesehen, und in Folge dessen geglaubt habe, daß die Auffassung der Messe bloß als des Opfers eine einseitige, und daß der Umfang der Messe-Idee ein größerer, daß die Messe die liturgische Feier des ganzen Erlösungs- und Heili-

gungswerkes Christi sei; aber wenn ich so die Messe zur Abendmahlsfeier in ihrem ganzen Umfange zu machen suchte, und wenn ich es für besser und praktisch vortheilhafter hielt, das Opfer und Sakrament im kirchlichen Leben nicht zu trennen: so folgt doch keineswegs, daß ich das Opfer darum habe läugnen wollen. Wer sagt: Das Opfer ist nicht das Ganze, will darum nicht sagen: Das Opfer ist nicht.

Jedenfalls kann nur ich wissen, was ich gewollt habe; und eine Läugnung der Messe als Opfer kam mir nie zu Sinn. — Wie ich schon vor 17 Jahren in der Hauptsache gadacht habe, darüber habe ich mich, wie ich glaube, bestimmter und unverfänglicher in spätern Schriften ausgesprochen. Diese müssen die Deuter — wenn vielleicht auch nicht meiner ehemaligen, doch jedenfalls meiner dermaligen Ansichten sein. Wie ich mich nun über die Messe als Opfer und Sakrament ausgesprochen habe, ist klar zu ersehen z. B. im zweiten Bande meiner christlichen Moral S. 286 fg. und S. 454 im dritten Band. — Ohne mein Vorwissen, und (weil ich Manches gern gebessert hätte) zu meinem Bedauern ist das gedachte Büchlein kürzlich in deutscher Uebersetzung erschienen. Um so mehr muß ich bedauern, wenn es Anstoß erregt, oder erregen kann. Sie werden mich sehr verbinden, lieber Herr Pastor, wenn Sie meine Rechtgläubigkeit auch bei Andern, die sich etwa stoßen möchten, in Schutz nehmen, wie Sie denn überhaupt von meiner gegenwärtigen Erklärung jeden beliebigen Gebrauch machen können. Ich grüße Sie auf das freundschaftlichste, und danke Ihnen, wie für Ihre Zuneigung, so für Ihre Offenheit gegen mich. Von Herzen Ihr

(Aus der schweiz. Kirchenzeitung.)

(gez.) Hirscher.

Erklärung.

Herr Pater Perrone, Mitglied des Jesuiten-Ordens zu Rom, hat in den Annalen des Abbate de Luca einen über die Hermesianer handelnden Aufsatz mitgetheilt, welcher demnächst auch in den Ami de la Religion, herausgegeben von Picot in Paris, und in das Journal historique et littéraire de Liége übergegangen ist, worin eine Menge Unrichtigkeiten und Entstellungen vorkommen. Einiges bezieht sich auf unsere Anstalt, und das veranlaßt uns zu folgenden Gegenerklärungen: 1) es ist unwahr, daß sich der Herr General-

Vicar Hüsgen bald nach der Wegführung des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs in das Seminar begeben, um die Lehrer zu einer Unterwürfigkeits-Erklärung unter das päpstliche Verdammungs-Breve gegen Hermes zu veranlassen, damit er ihnen mit Fug und gutem Scheine die Fortsetzung ihrer Vorlesungen wieder erlauben könne; wir erklären vielmehr, daß die Veranlassung zu der besagten Unterwürfigkeits-Versicherung von dem Herrn General-Vicar Hüsgen gar nicht ausgegangen ist; 2) es ist unwahr, daß unsere Erklärung nicht mehr besage, als daß wir uns unterwürfen, wie wir uns schon von Anfang an unterworfen gehabt hätten; 3) ist unwahr, daß Herr Hüsgen in Folge jener Erklärung die Lehrer des Seminars wieder eingesetzt und rehabilitirt habe, da Keiner derselben abgesetzt oder für inhabil erklärt war; 4) ist das, was Herr Perrone aus den Vorlesungen des Seminars, während des ersten Semesters 1838, angeblich nach Auszügen, die ihm von hieraus zugekommen, speziell anführt, durchaus nicht der Wahrheit gemäß, in dem aber, was er nur im Allgemeinen berührt, und worauf er bloß hindeutet, vermögen wir nur die ungerechte, grundlose Verdächtigung zu erkennen, und lehnen die dabei angedeuteten Zumuthungen und Unterstellungen auf das entschiedenste von uns ab.

Die Herren Zeitungs-Redactoren ersuchen wir, diese unsere Erklärung in ihre Blätter gefälligst aufnehmen zu wollen.

Köln am Rhein, den 29. Dezember 1838.

Der Vorstand und die Lehrer des Erzbischöflichen Seminars,

Domcapitular Dr. Weitz, Regens. Dr. Gau Subregens. Dr. Reber, Repetent. Dr. Lentzen, Repetent.

Erklärung.

Aus der neuesten Nummer des Lüttticher „Journal historique“ ersehe ich, daß P. Perrone zu Rom den Verdacht auf mich wirft, als sei ich der Verfasser einer von ihm näher bezeichneten Broschüre. Indem ich hiermit erkläre, solche Broschüre weder verfaßt noch herausgegeben zu haben, bemerke ich über die, ebenfalls zu meiner Verdächtigung, dort gemachte Mittheilung, daß kein Student aus dem von P. Perrone angegebenen Grunde, aber wohl einer, um sich der Untersuchung wegen grober Unsittlichkeit, deren er ver-

dächtig geworden, zu entziehen, es für gut gefunden hat, das unter meiner Leitung stehende Institut zu verlassen. Ich stelle es den Lesern anheim, hiernach die Quellen zu beurtheilen, aus welchen die Mittheilungen des P. Perrone geflossen sind.

Bonn, den 1. Januar 1839.

Achterfeldt,
Professor der Theologie und
Inspector des kathol. theol. Convictoriums.

Personal-Nachrichten aus der Erzdiöcese Köln vom 1. October bis Ende Dezember 1838.

I. Sterbfälle. Am 4. October starb Hr. J. E. Wagener, Pfarrer zu Udelhoven, 74 Jahre alt. — 5. Octbr. Hr. P. J. Meurer, Pfarrer zu Hilden, 47 J. alt. — 10. Octbr. Hr. F. H. Hommelsheim, Vicar zu Dürboslar, 31 J. alt. — 23. Octbr. Hr. F. J. C. Hutmacher, vormals Mitglied des Benedictiner-Ordens und Pfarrer in Opladen, 69 J. alt. — 30. Octbr. Hr. V. D. F. J. Freiherr von Beyer, vormals Mitglied der Prämonstratenser Abtei in Hamborn, 75 J. alt. — 13. November Hr. J. W. Conrath, Vicar zu Calcum, 61 J. alt. — 19. Nov. Hr. J. C. Büschkens, Vicar zu Helenabrun, 40 J. alt. — 6. Dec. Hr. J. W. Kehrbusch, Vicar in Odenkirchen, 35 J. alt. — 10. Dec. Hr. L. Steffens, Primissar zu Didweiler, 71 J. alt. — 23. Dec. Hr. J. A. Tholen, Vicar in Bonsdorf, 72 J. alt. — 24. Dec. Hr. P. Mohr, Beneficiat zu Lülsdorf, 71 J. alt. — 26. Dec. Hr. F. J. C. Schönen, früher Primissar zu Vilich, 41 J. alt.

II. Entlassungen. Am 10. Dec. ist Hr. P. Jodocy, Pfarrer zu Lommersdorf, aus der Erzdiöcese in die Diöcese Trier entlassen worden. — 31. Dec. Hr. F. Hohenadel, Pfarrer und Landdechant zu Mettmann, vom Pfarr- und Landdechanten-Amte entbunden worden.

III. Beförderungen. A. Zum Landdechanten-Amte. Am 6. Dec. wurde Hr. A. J. Hennes, Pfarrer zu Stetternich, zum Landdechanten des Decanates Jülich — Am 11. Dec. wurde Hr. J. F. Antwerpen, Pfarrer zu Mülheim a. Rh. zum Landdechanten des Decanates Mülheim ernannt.

B. Zu Pfarrstellen. Am 1. October ist Hr. J. Bartz,

bisher Vicar zu St. Vith, zum Pfarrer in Dürler — Am 16. Octbr. Hr. L. Busch, bish. Pfarrer in Kirdorf, zum Pfarrer in Bedburg — 16. Octbr. Hr. D. Meyer, bish. Domvicar in Köln, zum Pfarrer in Coslar — 23. Octbr. Hr. A. Rembold, bish. Vic. in Engelskirchen, zum Pfarrer daselbst — 29. Octbr. Hr. F. F. H. Wichterich, bish. Vic. in Asbach, zum Pfarrer in Ehrenstein — 13. Nov. Hr. B. Hillebrand, bish. Vic. in Eupen, zum Pfarrer in Denklingen — 16. Nov. H. J. B. Thies, bish. Pfarrer in Rescheid, zum Pfarrer in Udelhoven — 16. Nov. Hr. H. Horr, bish. Pfarrer in Wildenburg, zum Pfarrer in Lommersdorf — 1. December Hr. J. P. Brender, bish. Vic. zum h. Nicolaus in Aachen, zum Pfarrer in Greffrath — 16. Dec. Hr. J. N. Krumpen, bish. Vic. zu Amel, zum Pfarrer in Berk — 16. Dec. Hr. J. H. Geuenich, bish. Vic. zu Freialdenhoven, zum Pfarrer in Wildenburg — 16. Dec. Hr. J. H. Jost, bish. Vic. in Schleiden, zum Pfarrer in Rescheid — 18. Dec. Hr. H. J. Schwerzgen, bish. Pfarrer in Aegidienberg, zum Pfarrer in Much ernannt worden.

C. Zu Vicariestellen. Am 4. October wurde Hr. J. Oswald, bish. Vicarie-Verwalter in Eil, zum Vicar in Kalk — 10. Oct. Hr. P. J. Bremer, bish. Vicar in Harzheim, zum Vicar in Boslar — 26. Oct. Hr. J. A. Bisges, bish. Vic. in Kückhoven, zum Vicar in Golkerath — 31. Oct. Hr. J. P. Brüssel, bish. Vic. zum h. Pantaleon in Köln, zum Vicar in Deutz — 6. November Hr. M. Syring, bish. Vic. in Immerath, zum Vicar in Nievenheim — 15. Nov. Hr. S. J. Hessel, bish. Vic. in Nären, zum Vicar in Eupen — 20. Nov. Hr. H. J. Brandts, bish. Vic. in Mündt, zum Vicar in Immerath — 24. Nov. Hr. H. Schulze, bish. Vic.-Verwalter zu Marienheide, zum Vicar daselbst — 1. December Hr. J. F. J. Van den Daele, bish. Vic. zu Viersen, zum Vicar in St. Nicolaus zu Aachen — 1. Dec. Hr. P. Stempels, bish. Vic. zu Godorf, zum Vicar in Wipperfürth — 4. Dec. Hr. C. J. Büttgenbach, bish. Vic. in Bedburg, zum Vicar in Lechenich — 12. Dec. Hr. P. G. Nyssen, zuletzt Vicar in Glehn, zum Vicar in Pier — 18. Decbr. Hr. J. Schilling, zuletzt Vicar in Nidrum, zum Vicar in Amel — 19. Decbr. Hr. L. Lennartz, bish. Vicar in Greffrath, zum Vicar in St. Pantaleon in Köln — 24. Decbr. Hr. A. H. Lamberz, bish. Vicar in Rheid, zum Vicar in Odenkirchen — 27. Decbr. Hr. Th. H. Fe-

dermann, bish. Vicar zu Lobberich in der Diöcese Münster, zum Vicar in Süsterseel — 28. Decbr. Hr. P. Caffer, bish. Vicar in Münstereifel, zum Vicar in Schleiden — 29. Decbr. Hr. J. M. Meessen, bish. Vicar in Eupen, zum Vicar in Münstereifel ernannt.

Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier, im vierten Trimester 1838.

I. Ertheilung der höheren Weihen. Die Weihe des Subdiaconats erhielten am 22. December Jacob Arns von Uerzig, Philipp Caspar von Kutzhof, Matthias Eberhard aus Trier, Jacob Einig von Mertloch, Matthias Frank aus Vallendar, Franz Joseph Gerz aus Wittlich, Jahann Günther von Harbach, Johann Hieronimus von Maring, Heinrich Joseph Ley von Much, Magnerich Loch aus Trier, Peter Meiers von Heddert, Peter Reis von Mehring, Peter Reusch von Irrhausen, Johann Thömel von Mehring, und Nicolaus Wintrath aus Berncastel.

Die Weihe des Diaconats erhielten am 22. December die Herren Jodok Schnorpfeil von Polch und Jacob Steffens von Uerzig.

II. Sterbfälle. Am 26. November starb Herr Matthias Hoff, Pfarrer zu Marpingen, 74 Jahre alt. — am 11. December Hr. Albertinus Brühl, vormaliger Franciscaner zu Wetzlar und am 21. Dec. Hr. Matthias Feilzer, früher Pfarrer in Faid, 87 J. alt.

III. Ernennungen zu Pfarrstellen. Am 29. Sept. Herr Michael Consbrück von Rodershausen nach Irrhausen versetzt. — Am 1. October Hr. Caplan Jacob Neuses als Pfarrer nach Trechtingshausen ernannt. — Am 5. October Hr. Carl Jung von Staudernheim nach Obergondershausen versetzt. — Am 19. October Hr. Vicarius Godfried Simonis als Pfarrer nach Fischbach, und Hr. Vicarius Matthias Fink von Maring nach Landscheid als Pfarrer befördert. — Am 30. October Hr. Pfarrer Matthias Heuser von Dreis nach St. Gervasius in Trier, und Hr. Pfarrer Bettingen von Binsfeld nach Dreis versetzt, und der Caplan Hoffmann nach Mittelreidenbach als Pfarrer befördert. — Am 10. November Hr. Pfarrer Bernard Pfeifer von Bertrich nach Hontheim versetzt. — Am 19. November Hr. Pfarrer Johann Groß von Fischbach nach Langenfeld versetzt. —

Am 1. December Hr. Pfarrer Johann Scharf von Leidingen nach Rodershausen versetzt. — Am 3. December Hr. Caplan Matthias Barth als Vicarius zu Maring ernannt. — Am 15. December Hr. Pfarrer Johann Baptist Hilbert von Eyweiler nach Oeft versetzt und Hr. Pfarrer Peter Jodocy aus der Cölnischen Erzdiöcese als Pfarrer nach Glaadt ernannt.

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

326336
Zeitschrift für Philosophie
und katholische Theolo-
gie
v.7
1838
BPac

v.7
1838
326336

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00295 4711